ہند۔ایرانی ادبیات

(چند مطالعے)

کبیر احمد جائسی

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان
وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند
ویسٹ بلاک۔ 1، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی۔ 066 110

ہند۔ایرانی ادبیات

(چند مطالعے)

کبیر احمد جائسی

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان
وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند
ویسٹ بلاک۔ 1، آر. کے. پورم، نئی دہلی۔ 066 110

پہلی اشاعت : جنوری 2009

تعداد : 550

قیمت : -/250 روپئے

سلسلہ مطبوعات : 1308

Hind-Irani Adabiyat (Chand Mutaley)
by: Kabir Ahmad Jaisi

ISBN : 81-7587-262-4

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ویسٹ بلاک۔1، آر. کے. پورم، نئی دہلی۔110066

فون نمبر: 26103938، 26103381، 26179657، فیکس: 26108159

ای۔میل: urducouncil@gmail.com، ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in

طابع: ہائی ٹیک گرافکس، 167/8، سوناپریا چیمبرس، جولینا، نئی دہلی۔110025

Paper used 70 Gsm TNPL

پیش لفظ

انسان اور حیوان میں بنیادی فرق نطق اور شعور کا ہے۔ان دو خداداد صلاحیتوں نے انسان کو نہ صرف اشرف المخلوقات کا درجہ دیا بلکہ اسے کائنات کے ان اسرار و رموز سے بھی آشنا کیا جو اسے ذہنی اور روحانی ترقی کی معراج تک لے جاسکتے تھے۔ حیات و کائنات کے مخفی عوامل سے آگہی کا نام ہی علم ہے۔علم کی دو اساسی شاخیں ہیں باطنی علوم اور ظاہری علوم۔ باطنی علوم کا تعلق انسان کی داخلی دنیا اور اس دنیا کی تہذیب و تطہیر سے رہا ہے۔مقدس پیغمبروں کے علاوہ، خدا رسیدہ بزرگوں، سچے صوفیوں اور سنتوں اور فکر رسا رکھنے والے شاعروں نے انسان کے باطن کو سنوارنے اور نکھارنے کے لیے جو کوششیں کی ہیں وہ سب اسی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں۔ظاہری علوم کا تعلق انسان کی خارجی دنیا اور اس کی تشکیل و تعمیر سے ہے۔تاریخ اور فلسفہ، سیاست اور اقتصاد، سماج اور سائنس وغیرہ علم کے ایسے ہی شعبے ہیں۔علوم داخلی ہوں یا خارجی ان کے تحفظ و ترویج میں بنیادی کردار لفظ نے ادا کیا ہے۔ بولا ہوا لفظ ہو یا لکھا ہوا لفظ، ایک نسل سے دوسری نسل تک علم کی منتقلی کا سب سے موثر وسیلہ رہا ہے۔ لکھے ہوئے لفظ کی عمر بولے ہوئے لفظ سے زیادہ ہوتی ہے۔اسی لیے انسان نے تحریر کا فن ایجاد کیا اور جب آگے چل کر چھپائی کا فن ایجاد ہوا تو لفظ کی زندگی اور اس کے حلقۂ اثر میں اور بھی اضافہ ہوگیا۔

کتابیں لفظوں کا ذخیرہ ہیں اور اسی نسبت سے مختلف علوم وفنون کا سرچشمہ۔قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اردو میں اچھی کتابیں طبع کرنا اور انھیں کم سے کم قیمت پر علم و ادب کے شائقین تک پہنچانا ہے۔اردو پورے ملک میں سمجھی جانے والی، بولی جانے والی اور

پڑھی جانے والی زبان ہے بلکہ اس کے سمجھنے، بولنے اور پڑھنے والے اب ساری دنیا میں پھیل گئے ہیں۔ کونسل کی کوشش ہے کہ عوام اور خواص میں یکساں مقبول اس ہردلعزیز زبان میں اچھی نصابی اور غیر نصابی کتابیں تیار کرائی جائیں اور انھیں بہتر سے بہتر انداز میں شائع کیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے کونسل نے مختلف النوع موضوعات پر طبع زاد کتابوں کے ساتھ ساتھ تنقیدیں اور دوسری زبانوں کی معیاری کتابوں کے تراجم کی اشاعت پر بھی پوری توجہ صرف کی ہے۔

یہ امر ہمارے لیے موجب اطمینان ہے کہ ترقی اردو بیورو نے اور اپنی تشکیل کے بعد قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نے مختلف علوم وفنون کی جو کتابیں شائع کی ہیں، اردو قارئین نے ان کی بھرپور پذیرائی کی ہے۔ کونسل نے ایک مرتب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے، یہ کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جو امید ہے کہ ایک اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔

اہل علم سے میں یہ گزارش بھی کروں گا کہ اگر کتاب میں انھیں کوئی بات نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ جو خامی رہ گئی ہو وہ اگلی اشاعت میں دور کردی جائے۔

ڈاکٹر علی جاوید
ڈائرکٹر

فہرست

بیدل — شخصیت اور ماحول

ایران کے مشہور ناقد علی دشتی نے خاقانی کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے ان کو ''شاعر دیر آشنا'' کے نام سے موسوم کیا ہے۔ ہندوستانی فارسی گویوں میں بیدل کو بھی اسی نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ اول اول جب ان کی شخصیت اور کلام کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو ان کو سمجھنا دشوار نہیں بلکہ ناممکن نظر آتا ہے مگر جب بار بار کے مطالعے اور غور وفکر کے بعد ان کی شخصیت کی تہیں اور کلام کی گرہیں کھل جاتی ہیں تو ان کا سمجھنا نہ صرف آسان معلوم ہونے لگتا ہے بلکہ یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ ان کا مطالعہ کرنے والا ایک ایسی نئی دنیا میں پہنچ گیا ہے جہاں کی ہر چیز نئی بھی ہے اور سحر انگیز بھی۔ چیزوں کی یہ سحر انگیزی بعض اوقات اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ خواہ وہ سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں، ان کی توجیہ کی جاسکے یا نہ کی جاسکے، ان کے اسباب وعلل واضح ہوں یا مبہم، ہم کو دلکش، جاذب نظر اور دامن دل کو اپنی طرف متوجہ کرنے والی محسوس ہونے لگتی ہیں۔

ہم لوگ جو کہ دم توڑتی ہوئی بیسویں صدی میں زندگی بسر کر رہے ہیں اور اس صدی کی تمام لعنتوں اور نعمتوں سے کسی نہ کسی شکل میں متاثر و بہرہ مند بھی ہو رہے ہیں، ہمارے لیے بعض ان چیزوں کی تفہیم بڑی دشوار ہوگی جو بیدل کے عہد میں نہ صرف سمجھ میں آنے والی باتیں تھیں بلکہ لوگوں کا اس پر ایمان بھی ہوتا تھا۔ سائنس اور جدید ٹیکنالوجی کی ترقی اور اس کے عام چلن نے بہت سارے ان توہمات کو ختم کر دیا ہے جو خود انسان کی مخصوص نفسیات کے پیدا کردہ تھے اور بہت سارے ان بتوں کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیا ہے جن کو انسان کی مظاہر پرست فطرت نے تراشا تھا۔ مثال کے طور پر سائنس اور جدید ٹیکنالوجی

کی ترقی سے ڈر کر بھوت پریت، چڑیلیں، آسیب اور سرکٹوں نے انسانوں کے مسکن کو خیرباد کہہ کر ویرانوں کو آباد کر لیا ہے اور اب انسانوں کی آبادیوں کی طرف آتے ہوئے ان کے قدم لرزنے لگتے ہیں۔ بیدل کے عہد میں یہ تمام چیزیں زندہ و تابندہ حقیقتیں تھیں جن کا منکر ہوش و خرد سے بیگانہ سمجھا جاتا تھا۔ اب ہمارے لیے یہ ساری کی ساری چیزیں افسانۂ پارینہ بن چکی ہیں۔ اس زمانی و مکانی بعد و فصل کی وجہ سے بیدل کی تفہیم ہمارے لیے دشوار ہوگئی ہے۔ اس کے باوجود ان کی شخصیت کی سحر انگیزی ہم کو دعوت مطالعہ دیتی رہتی ہے۔

بیدل کی شخصیت اور ماحول کو سمجھنے کا سب سے بہتر اور غالباً صحیح ترین طریقہ یہ ہوگا کہ ہم اپنے آپ کو صرف ان کی تحریروں تک محدود کر لیں اور ان کے مطالعے سے ہم کو جو کچھ حاصل ہو اسی کو ان کی اصل اور حقیقی تصویر سمجھیں، اس سلسلے میں بیدل نے اپنی کتاب چہار عنصر میں اتنا مواد فراہم کر دیا ہے کہ ہم کو کسی ثانوی ماخذ کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لیے ہم درج ذیل سطور میں بیدل کی شخصیت کے ان خطوط کو نمایاں کر رہے ہیں جو چہار عنصر کے صفحات پر ہر طرف بکھرے نظر آتے ہیں۔

بیدل 1644ء مطابق 1054ھ میں ایک صوفی مشرب خاندان میں پیدا ہوئے، اس وقت ہندوستان پر شاہ جہاں کی حکمرانی تھی جس کا عہد اپنی گوناگوں خصوصیات، امن و امان، چیزوں کی ارزانی اور بعض علوم و فنون کی ترقی کے لیے آج تک مشہور ہے۔ بیدل ابھی چھ سال کے ہی تھے کہ سایۂ پدری سے محروم ہوگئے، ان کی تربیت کی ذمہ داری ان کے چچا مرزا قلندر نے اپنے ذمہ لی اور وہ اس زمانے کی مروجہ تعلیم حاصل کرنے لگے۔ ابھی وہ دس ہی سال کے ہوئے تھے کہ ایک واقعہ کی وجہ سے ان کے چچا نے ان کو اس مدرسے سے اٹھا لیا جس میں وہ زیر تعلیم تھے، ہوا یوں کہ ایک علمی مسئلہ میں بیدل کے دو استادوں میں اختلاف ہوا۔ اختلاف اتنا بڑھا کہ زبانی تو تو میں میں کا مرحلہ طے کرتے ہوئے جسمانی زد و کوب کے مرحلے میں داخل ہوگیا۔ کسی کا دانت ٹوٹا کسی کے چہرے پر ورم آگیا۔ جب یہ واقعہ بیدل کے چچا نے سنا تو ان کو مدرسے سے اٹھا لیا اور بیدل سے کہا:

''اگر آثار علم این است کہ در بنای جہل میفگن، تا عاقبت حال پشیمان نہ شوی! و اگر فائدہ تحصیل ہمیں است خرمن بی حاصلی برہم مزن تا آخر کار ندامت نہ دروی۔ ہر گاہ بہ مسئلہ ای احتیاج افتد قاضی در محکمہ نہ مردہ و ہر وقت نصیحت منظور باشد واعظ را از منبر گرگ نبردہ[1] ... (ص63)۔

''اگر علم کی نشانیاں یہی ہیں تو اپنی جہالت کی بنیادوں کو متزلزل نہ کرو تاکہ آخرالامر تم پشیماں نہ ہو اور اگر حصول علم کا فائدہ یہی ہے تو اپنی بے حاصلی کے انبار کو درہم برہم نہ کرو تاکہ تم انجام کار ندامت سے دوچار نہ ہو۔ جب بھی تم کو کسی مسئلہ کے سمجھنے میں کوئی وقت یا الجھن ہو (تو محکمۂ قضا کے قاضی کے پاس جاؤ) کیونکہ قاضی مرنہیں گیا ہے اور اگر کبھی نصیحت سننی مطلوب ہو تو واعظ کے پاس چلے جاؤ کیونکہ واعظ کو منبر پر سے بھیڑیا اٹھا نہیں لے گیا ہے۔''

اس واقعہ کے بعد بیدل کی رسمی تعلیم ختم ہوگئی اور وہ درس و تدریس کی دنیا سے الگ ایک آزاد فضا میں پروان چڑھتے رہے۔

بیدل ابھی تیرہ سال ہی کے ہوئے تھے کہ ہندوستان کا سیاسی مطلع غبار آلود ہونے لگا۔ ملک کے کونے کونے میں شاہ جہاں کی موت کی جھوٹی خبر گشت کرنے لگی اور شاہ جہاں کا ہر لڑکا اپنی اپنی جگہ پر دہلی کا تاج و تخت حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کا آغاز کر چکا تھا۔ بیدل کے صوبہ بہار کا صوبیدار شاہزادہ شجاع تھا۔ دہلی کے تاج و تخت کو حاصل کرنے کے لیے وہ اپنا ساجتن کر رہا تھا اور ایک بڑی فوج بھی جمع کر رہا تھا، اسی اثنا میں سلیمان شکوہ اس پر حملہ آور ہوا اور 1658 میں شاہزادہ شجاع ہار گیا۔ شاہ جہاں کے لڑکوں کا یہ باہمی مقابلہ و مقاطعہ تقریباً ایک سال تک چلتا رہا جس کا انجام یہ ہوا کہ 1659 میں محی الدین اورنگ زیب اپنے سب بھائیوں پر غالب آکر دہلی کے تاج و تخت کا مالک بنا۔ اسی سال دارا شکوہ اور اس کے لڑکے سپہر شکوہ کو دہلی کی سڑکوں پر پابہ جولاں گھمایا گیا اور بعد میں قتل کر کے ہمیشہ کے لیے خاموش کر دیا گیا۔ یہ وہی سال ہے جب شاہ جہاں کو قید کر کے آگرہ کے قلعے میں ڈال دیا گیا تھا تاکہ وہ جیتے جی اس قلعہ سے باہر نہ نکل سکے۔ سات

1۔ چہار عنصر کے سارے اقتباسات کلیات بیدل جلد چہارم مطبوعہ افغانستان سے نقل کیے گئے ہیں۔

برسوں تک بے کسی کی زندگی بسر کرنے کے بعد جب شاہ جہاں نے اس دنیا سے کوچ کیا تو بیدل کو یہ خبر سن کر بڑا دھکا لگا۔ معلوم ہوتا ہے کہ بیدل کو شاہ جہاں کی شخصیت سے بڑی عقیدت تھی اور شاہ جہاں کو صرف ایک بادشاہ ہی نہیں ایک اچھا انسان بھی سمجھتے تھے اور اس کی موت کو ایک عہد کا خاتمہ بھی۔ بیدل نے شاہ جہاں کی موت پر جو مرثیہ لکھا ہے اس کا ایک ایک شعر ان کے دلی جذبات کا آئینہ دار ہے:

یاد آن موسم کہ بی وہم بہار و فصل دی
داشت مینای فلک جام طرب لبریز می
انجمن نازان، چمن خندان، طراوت گل فشان
شاخ گل رقاص و بلبل بستہ در منقار نَی
دور سعدی بود و عہد امن و ایام شریف
خلق در حمد خدا، از عدل شاہِ نیک پَی
شاہِ شاہان جہان، شاہِ جہان کز شوکتش
تاج بر خاک او فگندی کسریٰ و کاؤس و کی
از زمین تا آسمان شہباز حکمش کردہ صید
رخش فرمانش، زمشرق تا بہ مغرب کردہ طی
دست جودی داشت، چون موسیٰ دل دریا شگاف
تیغ عدلی، پای ظلمت کردہ چون خورشید پی
کوہ در فکر و قارش بستہ خون در دل زلعل
بحر از شرم عطایایش زگوہر کردہ خوی
کامران شاہی چو او نگذشتہ در اقلیم دہر
کمترین چاکرانش بادشاہ مصر و ری
عاقبت رفت آن شہ قدسی نشان بر قصر عرش
سوی اصل خویش می باشد رجوع کلِ شئ
بہر تاریخ و صالش از خسرو کردم سوال
گفت بیدل ''بر سریر قرب یزدان جای وی''

بیدل کو اوائل عمری ہی سے تصوف سے ایک خاص لگاؤ تھا اور کم عمری ہی کے زمانے سے وہ عرفا وصلحا کی محفلوں میں جانے لگے تھے۔ ان محفلوں کی تعلیمات سے ویسے ہی ان کا دل دنیا سے پھرنے لگا تھا۔ شاہ جہاں کی بے کسی کی موت نے تو ان کے دل کو دنیا کی طرف سے بالکل ہی پھیر دیا اور وہ قلندرانہ وضع کی زندگی بسر کرنے لگے۔ ان کی یہی قلندرانہ وضع 1720 تک یعنی اس وقت تک جب کہ 76 سال کی عمر میں انھوں نے محمد شاہ کے عہد میں دہلی میں انتقال کیا، برقرار رہی۔ شاہ جہاں کے بعد انھوں نے اورنگ زیب کے عہد حکومت کی کامیابیاں اور کامرانیاں بھی دیکھیں، پھر اسی کے بعد اورنگ زیب کی قوت کا گھٹنا، فتنہ و فساد کو دبانے کے لیے اورنگ زیب کا دکن جانا، مرہٹوں کی شورہ پشتیاں، عوام کے اخلاق و اعمال کا زوال سب ہی کچھ کا بیدل نے مشاہدہ کیا۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد پھر برادر کشی کا خونیں کھیل کھیلا گیا اور اپنے سب بھائیوں کو روندتا کچلتا محمد معظم دہلی کے تاج و تخت پر قابض ہوا۔ اب سلطنت مغلیہ کے زوال کا زمانہ شروع ہو چکا تھا۔ معظم کا عہد بدامنی اور بے چینی کا شکار رہا۔ اس کے مرنے کے بعد پھر خاندانی جنگ ہوئی اور معزالدین اپنے حریفوں کے سروں کو قلم کرتا ہوا دہلی کے تخت پر قابض ہوا۔ معزالدین ابھی پوری طرح سلطنت کے نظم و نسق کو اپنے قابو میں نہ کر سکا تھا کہ سید برادران کی سازش سے فرخ سیر کے ہاتھوں مات کھا کر عدم کو روانہ ہوا۔ سید برادر ان نے فرخ سیر کو بادشاہ تو بنا دیا تھا مگر اس سے مطمئن نہ تھے اس لیے کچھ ہی عرصے کے بعد فرخ سیر کو قتل کر دیا گیا اور اس کی جگہ پر محمد شاہ بادشاہ بنایا گیا۔ بیدل اگرچہ کاروبار دنیا سے لاتعلق ہو چکے تھے مگر ان کے پہلو میں انسان ہی کا دل تھا۔ فرخ سیر کے قتل پر ان کا اتنا سخت رد عمل ہوا کہ انھوں نے یہاں تک کہہ دیا:

دیدی کہ چہ باشاہ گرامی کردند   صد جور و جفا ز راہ خامی کردند
تاریخ چو از خرد جستم فرمود   ''سادات بوی نمک حرامی کردند''(1)

بیدل نے اسی محمد شاہ کے زمانے میں انتقال کیا اورنگ زیب کے عہد حیات ہی سے معاشرہ میں جو انحطاط اور بگاڑ پیدا ہو گیا تھا اس کی طرف اگرچہ بیدل نے بہت صاف اور

ا۔ اس مصرعہ سے فرخ سیر کے قتل کی تاریخ نکلتی ہے۔

واضح اشارے کیے ہیں مگر ہم یہاں پر اسی ''خاندان شاہی'' کے ایک ''مخبر'' یعنی محمد شاہ کے چھوٹے بھائی شاہزادہ اختر کی ایک مثنوی کے اشعار کے ذریعے اس بات کی عکاسی کریں گے کہ یہ معاشرہ اس وقت کس حد تک مائل بہ انحطاط اور زوال پذیر ہو چکا تھا جب بیدل اپنی زندگی کے آخری ایام گزار رہے تھے۔ شاہزادہ اختر کا بیان ہے کہ سید برادران کو شکست دینے کے بعد جب محمد شاہ نے اطمینان اور چین کا سانس لیا اور حکومت پر اس کی گرفت مضبوط ہوئی تو اس کے محل کا یہ عالم ہوگیا:

شدہ لبریز شادی ساغر تاک — چو مستان پیچ دستارش کا واک
چنان برخاستی آواز مردنگ — کہ مردنگی شدی از دست خود دنگ
نیاوردی برون جز نغمۂ دوست — کشید ندی اگرچہ برتنش پوست
زمانی را کہ بود اندر محل جا — نمی دیدند روی اقربا را
میسر شد کہ زن ہای قبایل — طلب دارند تا باشند خوش دل
سرای شہ ز زنہای خوانین — چو گردون از کواکب یافت تزئین
بگرد تخت خسرو جمع بودند — ہمہ پروانۂ آن شمع بودند

جب عیش وعشرت کی یہ لے اتنی بڑھ گئی کہ کانوں پڑی آواز نہ سنائی دینے لگی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں میں توہم اور ضعیف الاعتقادی عام ہوگئی، اوروں کا تو ذکر ہی کیا خود محمد شاہ کے چھوٹے بھائی شاہزادہ اختر [1] جب اپنی محبوبہ کی بیماری سے بہت پریشان ہوگئے اور ہر طرح کی دوا علاج سے مایوس ہو چکے تو انھوں نے عالموں کے گھروں کے پھیرے لگانے شروع کیے، اس انحطاط پذیر ماحول میں کیا کیا ہوتا تھا اس کا اندازہ شاہزادہ اختر کے درج ذیل اشعار سے کیجیے:

یکی آورد خاک چار رہ را — یکی می خواست آب ہفت چہ را
یکی از موم بستی نقش و صورت — کہ دعوت را چنین باشد ضرورت

۱۔ نام مبارک اختر، لقب اچھے میاں، تخلص اختر، اس شاہزادے کی دو قلمی مثنویاں میری نظر سے گزری ہیں جن میں سے ایک مثنوی ''ناہید و اختر'' پر میرا مقالہ فارسی رسالہ بیاض دہلی کے دوسرے شمارے میں شائع ہو چکا ہے۔ درج بالا اشعار اسی مثنوی کے ہیں۔

یکی بر رشتہ میزد صد گرہ را — کہ بندد بر کمان حملہ زہ را
یکی آن قد و بالا از طلا ساخت — کہ باید در تصدق کیسہ پرداخت
یکی می ساختی ہیکل ز لیمو — کہ باشد حرزی از آسیب و جادو
یکی لوحی گرفت از نقرہ و زر — قلم تر کرد از خونِ کبوتر
یکی از گو سفندان شانہ آورد — یکی از شانہ ہا دندانہ آورد

یہ تو ایک ''گھر کے بھیدی'' کی باتیں تھیں۔ خود بیدل نے بھی اس ماحول کی جو عکاسی کی ہے وہ بھی ہمارے خصوصی مطالعے کی مستحق ہے، نامناسب نہ ہوگا اگر اس موقع پر ان کے چند اشعار بھی یہاں نقل کر دیے جائیں، یہ اشعار مخمس کی شکل میں ہیں جن کے دریافت کا سہرا پاکستان کے ایک عالم ڈاکٹر عبدالغنی کے سر ہے۔ یہاں پر مذکورہ مخمس کے چند بند انھیں کی کتاب ''روح بیدل'' سے نقل کیے جاتے ہیں:

عرصۂ دہر از تگ و تاز مخنث گرد بیخت
عاقبت با عفت از کروفر حیران گریخت
شخص تمکین شد نگون آب رخ اقبال ریخت
ہر کجا سر رشتۂ ناموس غیرت ہا گسیخت
مرد را باید بعصمت گاہ حق بردن پناہ

روز تا مجلس فروزد شمع می جوشد ز شب
می کند شب از عمود صبح سامان طرب
این چہ جوراست این چہ طور است این چہ دور است ای عجب
زن پئی تسکین شوہر ہر طرف شوہر طلب
ہم چنان مرد از برای خدمت زن مرد خواہ

رفت آن عہدی کہ غیرت داشت باعالم تمیز
کرد بی قدری عرق ہا را مبدل باکمیز
کارہا شد منحصر بر فرقۂ دیوث وحیز
آبروی نیست جز آب منی با ہیچ چیز
روزگار اکنون عیار مردی گیرد زباہ

یہ ہے اس معاشرہ کا ایک سرسری ساخاکہ جس میں بیدل نے اپنی زندگی کے آخری ایام گزارے اور اسی معاشرے میں رہتے ہوئے اس دنیا سے کوچ کر گئے۔ یہاں پر میر جعفر زٹلی کی نظم و نثر کے بھی نمونے دیے جاسکتے ہیں جن سے اس معاشرہ کی پوری تصویر نگاہوں کے سامنے آسکتی ہے مگر ان کے غیر سنجیدہ اور عامیانہ انداز بیان کی وجہ سے ان سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔

گزشتہ سطور میں عرض کیا جاچکا ہے کہ بیدل کو اوائل عمری ہی سے صلحا اور عرفا کی صحبتوں سے مستفید ہونے کا شوق تھا۔ ان کے چچا مرزا قلندر اور مہمیز کیا کرتے ایک طرف تو مرزا قلندر نے بیدل کو رسمی درس سے اٹھا کر ایک طرح سے ان کو آزاد کر دیا تھا مگر دوسری طرف وہ جس اہل دل اور عارف سے ملاقات کے لیے جاتے بیدل کو اپنے ساتھ ضرور لے جاتے۔ بہ الفاظ دیگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر چہ بیدل کی رسمی تعلیم ختم ہوچکی تھی مگر غیر رسمی درس کا سلسلہ نہ صرف مرزا قلندر کی زندگی تک جاری رہا بلکہ بیدل نے اپنے آپ کو زندگی بھر ایک طالب علم بنائے رکھا بیدل پر اپنے والد کا تو کوئی اثر نہیں پڑ سکا کیونکہ جو عمر اثر قبول کرنے کی ہوتی ہے اس عمر میں وہ سایۂ پدری سے محروم ہوچکے تھے، جب وہ کچھ سوچنے سمجھنے اور سیکھنے کے قابل ہوئے تو انھوں نے والد کی جگہ پر اپنے چچا مرزا قلندر کو پایا اور ان ہی سے متاثر بھی ہوئے۔ بیدل نے چہار عنصر میں جس جگہ اپنے اساتذہ کا ذکر کیا ہے، مرزا قلندر کا بھی اسی ضمن میں ذکر موجود ہے، اس موقع پر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بیدل کے اس ''معلم اول'' کے افکار و خیالات پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے تا کہ بیدل کی شخصیت کا سمجھنا ہمارے لیے آسان ہوسکے۔

بیدل کے بیان کے مطابق مرزا قلندر بڑے بہادر، تنو مند اور پُر زور شخصیت کے حامل تھے۔ ان کی جسمانی قوت و طاقت کا یہ حال تھا کہ بڑے بڑے پہلوان ان کے سامنے آنے سے کتراتے، وہ گھوڑے کی ایال پکڑ کر اس کو اٹھا لیا کرتے۔ غرض کہ عجیب جسمانی قوت کے حامل انسان تھے، اگر چہ ان کو لکھنا پڑھنا آتا تھا مگر اس کے باوجود ان کی طبیعت عام اشخاص کی طبیعت سے بالکل الگ تھی۔ بیدل نے ان کی دو خصوصیات کی طرف خاص طور سے اشارہ کیا ہے جو بیدل کے الفاظ میں یہ ہیں:

''از عجائب خواص طینتش یکی آنکه در سایہ اش حرکت از اعضای عقرب رمیدی و طاقت رفتارش بہ تپیدن نزع کشیدی و اگر از راہ امتحان لحۂ توقف فرمودی ناچار بہ سوراخ عدم خزیدی۔

دوم: قفل ہای آہنین باشارہ سبابہ اش از کشایش چارہ نداشت و پیش از آنکہ بر مساسی راہ آغوش کشاید در بستگی می گذاشت۔ از حقیقت این دو اسرار می فرمود کہ مقدمۂ نخستین ازلی است و کیفیت ثانی عملی... (ص577)۔''

''ان کی شخصیت جن عجوبوں کی حامل تھی ان میں سے ایک یہ تھا کہ ان کا سایہ پڑتے ہی بچھوؤں کے تمام اعضا کی حرکت ختم ہو جاتی اور چلنے پھرنے کی طاقت دم توڑنے لگتی اور اگر کبھی وہ امتحان کی غرض سے چند لمحوں تک بچھوؤں پر مزید اپنا سایہ ڈالے رہتے تو وہ عدم کی راہ لیتے۔

دوسرا عجوبہ ان کی شخصیت کا یہ تھا کہ آہنی تالے ان کی شہادت کی انگلی کے اشارے ہی سے کھل جانے کے علاوہ کوئی چارہ نہ رکھتے اور قبل اس کے کہ ان کے چھونے سے دروازے اپنی آغوش وا کریں (کھلیں) بند دروازے (شہادت کی انگلی کے اشارے ہی سے) کھل جایا کرتے۔ ان دونوں عجوبوں کے بارے میں وہ فرمایا کرتے کہ ان میں سے پہلا عجوبہ تو ازلی ہے جو ان کی شخصیت میں ودیعت کر دیا گیا ہے اور دوسرا انھوں نے اپنے عمل کے ذریعے حاصل کیا ہے۔

اپنی تنومندی اور زور آوری کے ساتھ ساتھ مرزا قلندر ریاضت و مجاہدہ کے بھی عادی تھے۔ بیدل کا بیان ہے کہ کبھی کبھی تو ایک ہفتہ میں ایک جوان جتنی غذا کھا سکتا ہے اتنی غذا ان کے ناشتے کے لیے بھی کافی نہ ہوتی اور پہلوانوں کا ایک ماہ کا کھانا ان کے ایک وقت کے کھانے کے لیے کم پڑ جاتا اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ وہ ہفتوں بغیر کچھ کھائے گزار دیتے جس ریاضت میں مشغول ہوتے اس کو ایک ایک ماہ بلکہ کبھی کبھی اس سے بھی زیادہ طول دیا کرتے جس کی وجہ سے وہ نحیف و کمزور بھی ہوجایا کرتے۔ کچھ لوگوں نے مرزا قلندر سے سوال کیا کہ آخر وہ اتنی ریاضت کیوں کرتے ہیں؟ اس سوال کا انھوں نے جو

جواب دیا وہ بیدل کے الفاظ میں یہ ہے:

''فرمود، بر جمیع محبان روشن است کہ زاہد نیستم، تا وہم املم غبار آئینہ اندیشہ باشد و دکان شیخی نچیدہ ام تا خیالم درین پردہ جنس تزویری بر تراشد لیکن ہر چند گردِ عرصۂ ترکیب برمی آیم وچشم تامل براین سوادِ عبرت غباری کشایم صولت گرسنگیِ عالمی را درہم فشردہ است و اژدہای جوع تحت وفوق را بخود فرو بردہ باآنکہ می دانم طرف این شعلۂ جانکاہ گردیدن برخاشاک ہستی قیامت آوردن است و باین برق طاقت گداز ہم چہرہ شدن در مزرع زندگی آفت پروردن ہمت تابِ تسلسل زبونی نمی آرد وغیرت دوام تحکم برنمی دارد''۔ (ص 58-56)

''فرمایا، میرے تمام محبوں پر یہ بات روشن ہے کہ میں زاہد نہیں ہوں کہ میری آرزو میری فکر کے آئینہ پر غبار بن کر جم جائے اور میں نے مشیخت کی دکان نہیں سجائی ہے کہ میرا خیال اس کی آڑ لے کر مکر وفریب تراشے، لیکن البتہ اس ترکیب کے میدان (دنیا) کے گرد جتنا گھومتا ہوں اور اس مقام پر جو کہ عبرت کے غبار کا دیار ہے، ٹھہر ٹھہر کر نظر ڈالتا ہوں (تو دیکھتا ہوں کہ) بھوک کے حملے نے دنیا کو درہم برہم کر رکھا ہے اور بھوک کے اژدھے نے بلند و پست ہر چیز کو نگل لیا ہے اگرچہ میں اس بات سے واقف ہوں کہ اس جان کو جلا دینے والے شعلے کے مقابل ہونا اپنی ہستی کے خاشاک پر قیامت طاری کرنے کے مترادف ہے اور طاقت پگھلا کر رکھ دینے والے اس بجلی کے رو در رو ہونا زندگی کی کھیتی کے لیے مصائب اور آفات کو پالنے کے مترادف ہے لیکن میری ہمت اب اپنی مسلسل زبونی کی تاب نہیں لاتی اور میری غیرت دائمی تحکم کو برداشت نہیں کر پاتی۔''

مرزا قلندر بیدل کی تربیت کس طرح کرتے اس کا ذکر بھی بیدل نے تفصیل سے کیا ہے۔ بیدل کے قول کے مطابق مرزا قلندر ان کو مراتب آداب کی بھی تعلیم دیتے اور اخلاق کی بھی۔ بیدل کا خیال ہے کہ ان کی شاعری مرزا قلندر ہی کے فیض تربیت کا نتیجہ ہے۔ جب مرزا قلندر نے بیدل کو مدرسہ سے اٹھا لیا تو ان کو تاکید کی کہ وہ نظم ونثر کی کتابوں کا

از خود مطالعہ کیا کریں، بیدل تعمیل ارشاد میں برابر مطالعہ کرتے اور اپنی استعداد بڑھاتے رہے۔ خوش قسمتی سے ان کو مکتب چھوڑنے کے سات سال بعد اپنے ماموں مرزا ظریف کے ہمراہ اڑیسہ جانے اور شاہ قاسم ہواللہی کی خدمت میں باریاب ہونے کا بھی موقع ملا۔ اس وقت بیدل کی عمر سترہ سال کی ہوچکی تھی۔ بیدل نے شاہ قاسم ہواللہی کو قطب زمان اور علامۂ دہر کی حیثیت سے چہار عنصر میں پیش کیا ہے، ان کی بزرگی و عظمت کا ذکر کرتے ہوئے بیدل نے جو الفاظ لکھے ہیں وہ ہمارے خصوصی مطالعے کے مستحق ہیں، ان ہی الفاظ کی مدد سے بیدل کی ذہنی ساخت کے بارے میں بھی رائے قایم کی جاسکتی ہے اور یہ بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ ان کی شخصیت کے تار و پود کیا کیا ہیں؟ بیدل کا کہنا ہے کہ:

''مقام شناسان زمزمۂ اسرار آنچہ از پردۂ قانون کن فیکون شنیدہ بودند، از ساز حرکات اوضاع و اطوارش بی پردہ مشاہدہ می نمودند و از ذکر خوارق و کرامات سلف، نقابِ حرفی نمی شگافت کہ نگاہ سامع بی تفاوت متجلی ہمان کیفیتش در نمی یافت فصل گوہر ایثاریٔ نیستانِ مواعظش سراپای مخاطب یک صدف گوش، و ہنگام جلوہ پیمائی بہار مکاشفہ، موبمو مقابل یک آئنہ آغوش، ہرگاہ زبان بہ لمعۂ بیان جلال می کشود، دیدہ ہارا در جرأت شہود انوار از خفاشی چارۂ نبود چون سررشتۂ حرف بذکر جمال می رسانید اجزای مجلسیان چون شمع، پیمانۂ نگاہ می گردانیدند، اگر از شعلہ دم زدی بی آتش چراغ روشن می گشت و اگر از گل ادا نمودی بی موسم بہار خرمن می شد۔ در احیای موتیو دمِ اعجاز مسیح ہم دوش نفسش بالیدہ و در قتال منکرین تیغ انتقام کلیم در نیام اشارتش خوابیدہ...'' (ص72)۔

''اسرار کے نغموں کے مقام شناس ''ہو جا پس ہوگیا'' کے ساز پر در پردہ جو کچھ سنتے تھے وہ ان کے اوضاع و اطوار کے ساز سے بے پرداہ اس کا مشاہدہ کرتے اور وہ بزرگان سلف کی کرامات اور خوارق پر سے حرف کی نقاب نہیں اٹھاتے تھے (کیونکہ ان کے) نزدیک سننے والوں کی نگاہیں اس کیفیت کی تاب نہ لاسکتی تھیں، ان کے مواعظ کے نیستان کی گوہر افشانی کی فصل مخاطب

کو سراپا صدف بنا دیتی (یعنی ان کے مواعظ ان کے مخاطبوں کے رگ و پے
میں رچ بس جاتے) اور جب وہ بہار کی جلوہ پیائی کرتے تو ان کے مقابل
(جو شخص بھی ہوتا)) اس کا ایک ایک بال آغوش آئینہ بن جاتا (یعنی وہ
کاشف اسرار ہو جاتا) جب وہ جلال کی تیز چکاچوندھ کر دینے والی روشنی میں
اپنی زبان کھولتے تو نگاہوں کو بجز اس کے کوئی چارہ نہ رہتا کہ وہ چمگادڑوں کی
طرح روشنی کے مشاہدے کی جرأت نہ کریں، جب وہ اپنے الفاظ کے سر رشتہ
کو جمال کے ذکر تک لے جاتے (یعنی جب وہ جمال کا ذکر کرتے) تو مجلس
میں شریک تمام افراد، شمع کی طرح اپنی نگاہوں کے پیانوں کو گردش میں
لاتے، اگر وہ شعلہ کی بات کرتے تو بلا آگ ہی کے چراغ روشن ہو جایا کرتے
اور اگر پھولوں کا ذکر کرتے تو بے موسم بہار آجاتی۔ مُردوں کو زندہ کرنے میں
ان کی سانسیں اعجاز مسیحا کے دوش بہ دوش تھیں اور ان کے اشاروں کے نیام
میں وہ کلیمی انتقام پوشیدہ تھا جو منکرین کے لیے تلوار کا کام کرتا۔''

شاہ قاسم ہواللہی کے ان اوصاف کا ذکر کرنے کے بعد بیدل نے ان کی دو کرامتیں بھی خاص طور سے لکھی ہیں۔ ایک کرامت کا تعلق تو خان دوران سید محمود کی شفا سے ہے اور دوسری کا تعلق ایک بے ادب کی موت سے، ان دونوں کرامتوں کے تفصیلی ذکر کا تو یہ موقع نہیں مگر دوسری کرامت کے بارے میں اتنا ضرور جان لینا چاہیے کہ بیدل کے قول کے مطابق اسد نام کا ایک بے ادب شخص تھا جو شاہ قاسم ہواللہی کے سلسلے میں زبان درازیاں کیا کرتا۔ جب یہ سلسلہ حد سے زیادہ بڑھ گیا تو شاہ صاحب کو جلال آگیا اور ان کی بددعا سے وہ شخص نیست و نابود ہوگیا۔ اس واقعہ کا ذکر بیدل نے جس طرح کیا ہے وہ بجائے خود اس بات کا متقاضی ہے کہ اس واقعہ کا انجام بیدل ہی کے الفاظ میں نقل کر دیا جائے۔ بیدل لکھتے ہیں:

''چون متصل دورازۂ شہر رسید صاعقہ از پردۂ غیب خروشید۔ پالکی کہ ساز
سواریش بود یکبارہ واژگون گردید، حمالان و ہمراہان بہ توہم آنکہ دروازہ بر

سر شان فرود آمد، وداع ہوش نمودہ بودند و بہ استقبال بے خودی آغوش تسلیم کشودہ، بعد از ساعتی کہ بحکم افاقت نقاب تفحص شگافتند، شور حیرت از تامل نظرہا غبار انگیخت وغریو تعجب از اضطراب نفس ہاعنان گسیخت۔ تادیری بملاحظۂ پیش و پس می جستند و سیاہی مغالطہ بچشم نزدیک و دور می شستند ناگاہ از زیر طاق پلی کہ ازان دروازہ تیر پرتابی مدِ فاصلہ می کشید، باسری برہنہ و روی آماسیدہ پیدا شد'' (ص75)۔

''جب وہ شہر پناہ کے قریب پہنچا تو پردۂ غیب سے ایک گرج نمودار ہوئی، وہ پالکی جو اس کی سواری میں تھی دفعتاً اوندھی ہوگئی، پالکی اٹھانے والے اور اس کے ساتھ چلنے والے تمام لوگ اس وہم سے کہ دروازہ ان کے سروں پر گر رہا ہے ہوش و حواس کھو بیٹھے اور بے خودی کے استقبال کے لیے اپنی آغوش کھولے ہوئے تھے، ایک ساعت کے بعد افاقہ کے حکم سے جب انھوں نے چھان بین کی نقاب پارہ پارہ کر دی تو ان کی نظروں کے تامل میں حیرت کے شور نے دھول جھونک دی اور تعجب کی ہنکار کے اضطراب کے باعث ان کے انفاس کی عنانیں ہاتھوں سے چھوٹ گئیں۔ یہاں تک کہ وہ دیر تک آگے پیچھے کی طرف دیکھتے اور تلاش کرتے رہے اور اپنی نگاہوں کے مغالطے کی سیاہی کو دور و نزدیک (دیکھ دیکھ کر) دھوتے رہے کہ دفعتاً پُل کے طاق کے نیچے جو کہ ایک تیر کے مار کے فاصلے پر واقع تھا وہ شخص ننگے سر اور سوجے ہوئے چہرے کے ساتھ دکھائی دیا۔''

وہ بے ادب ملنے کو تو مل گیا مگر اس کی قوت گویائی مفقود ہو چکی تھی اور چہرہ بالکل سیاہ۔ لاکھ تدبیریں کی گئیں مگر سب کی سب ناکام رہیں اور وہ شخص جانبر نہ ہو سکا۔ یہ واقعہ جس وقت پیش آیا بیدل اور مرزا ظریف شاہ صاحب کی خدمت میں حاضر تھے۔ بیدل نے یہ واقعہ سترہ سال کی عمر میں دیکھا تھا، چہار عنصر لکھتے وقت اس واقعہ کو ہوئے برسوں گزر چکے تھے مگر اس سلسلے میں بیدل کا تاثر وہی تھا جو اس واقعہ کے وقوع پذیر ہونے کے دن تھا، اسی سے اندازہ لگا لینا چاہیے کہ بیدل کی تربیت کس نہج پر ہو رہی تھی اور ان کو اوائل عمری

ہی سے خوارق پر کتنا محکم یقین ہو چکا تھا۔ اس سلسلے میں دو باتوں کا تذکرہ اور ضروری ہے۔ اوپر جو احوال و کوائف درج ہو چکے ہیں عام حالات میں ان کی تفہیم انسان کی عقل و فہم سے باہر ہے غالباً بیدل کو بھی یہی احساس تھا کہ وہ جو باتیں لکھ رہے ہیں وہ خوارق کے تحت آتی ہیں جن کا سمجھنا عام لوگوں کے لیے ناممکن ہے اس لیے انھوں نے یہ کہنا ضروری سمجھا کہ:

''درک احوال این طائفہ جز بہ ہمین طائفہ راست نیاید و طول و عرض آغوش محیط غیر ہمان، محیط دیگری نہ پیماید خاک رابی حصول مراتب رنگ و بو، آئنہ داریٔ رنگ و بومحال و سایہ رابی حضور محویتِ انور چہرہ کشای آفتابِ وہم و خیال، این جا از کتاب حقیقت باشارہ اکتفا نمودن است و از گنجینۂ رموز با نموذ جی قفل کشودن۔''

''اس گروہ کے لوگوں کے احوال کا ادراک، اس گروہ کے لوگوں کے علاوہ کوئی اور نہیں کرسکتا اور اس محیط کے آغوش کی لمبائی چوڑائی کو اس محیط کے علاوہ کوئی اور نہیں ناپ سکتا۔ مٹی کے رنگ و بو کے مراتب حاصل کیے بغیر رنگ و بو کی آئنہ داری کرنا محال ہے اور سایہ کے لیے روشنی میں محو ہوئے بغیر سورج کی چہرہ کشائی کرنی (صرف) وہم و خیال ہے اس مقام پر حقیقت کی کتاب سے صرف اشاروں پر اکتفا کی جاتی ہے اور رازوں کے خزانے کا قفل کھولا جاتا ہے۔''

''حباب از بحر گوہر خیز نتواند نشان دادن
سراغ عالم دل از من بیدل چہ می پرسی
رگ ابر از فشار ریشۂ پژمردہ نکشاید
اثرہای غنا از طینت ساحل چہ می پرسی
سپندم یک طپش عرض نوای سوختن دارد
ز برق فرصت خود داغم از محفل چہ می پرسی
خط و ہم نفس ناخواندہ با معنیٔ چہ پردازم
ہنوزم جادہ ناپید است از منزل چہ می پرسی

طرف محو است در تحقیق اسرار حق ای غافل
بحق ہم گر خطاب تست از باطل چہ می پرسی
نقاب و جلوه ہر یک محو نیرنگِ خودست اینجا
زلیلیٰ پرس، حال لیلیٰ از محمل چہ می پرسی''

(ص 81)

دوسری بات جس کا خاص طور سے ذکر کرنا ضروری ہے کہ خود بیدل کا یہ خیال ہے کہ وہ آغاز شعور ہی سے متوجہ عالم قدس تھے۔ چہار عنصر میں ایک ذیلی عنوان ان الفاظ میں ملتا ہے ''بیدل از آغاز شعور بی اختیار متوجہ عالم قدس بود۔'' اس ذیلی عنوان کے الفاظ بتلاتے ہیں کہ بیدل کو جو بھی تجربات حاصل ہو رہے تھے، جن اشیا کا وہ مشاہدہ کر رہے تھے، جس عالم حیرت کے وہ ناظر تھے، ان سب کو وہ بے اختیار یعنی من جانب اللہ سمجھتے تھے۔

مرزا قلندر بیدل کی بائیس سال کی عمر تک ان کے سرپرست رہے جب 1076 میں ان کا انتقال ہوا تو اس وقت بیدل ایک پختہ کار اور ذہین شخص بن چکے تھے مگر اس کے باوجود فقراء اور صلحاء سے ان کا اکتسابِ فیض جاری رہا۔ وہ جہاں بھی جاتے، جس جگہ کا بھی سفر کرتے اہل دل حضرات کی خدمت میں بھی ضرور حاضی دیتے اور ان سے اکتساب فیض کرتے۔ شاہ قاسم ہواللہی سے ان کو جو عقیدت تھی وہ اڑیسہ سے واپس آنے کے بعد بھی قائم رہی۔ جب بیدل انتیس سال کے ہوگئے تو 1083 میں شاہ قاسم ہواللہی نے انتقال کیا۔ بیدل اس وقت اکبرآباد میں تھے وہیں ان کو شاہ صاحب کے انتقال کی خبر ملی۔

شاہ قاسم ہواللہی کے علاوہ بیدل شاہ کمال اور شاہ ملوک سے بھی متاثر تھے۔ اس لیے سطور ذیل میں ان دونوں بزرگوں کے بارے میں بھی کچھ معلومات فراہم کی جا رہی ہیں۔

شاہ کمال سلسلۂ قادریہ کے ایک بزرگ تھے، بیدل کے والد اور چچا دونوں ان کے ارادت مندوں کے حلقے میں داخل تھے، شاہ کمال رانی ساگر میں رہتے تھے، بیدل کے چچا مرزا قلندر شاہ کمال سے ملنے کے لیے رانی ساگر جایا کرتے۔ شاہ کمال کا ذکر کرتے ہوئے بیدل لکھتے ہیں:

''عشق الٰہی سراپایش یک دل درد آلود نقش بستہ و مشاہدۂ حقیقی عضو عضوش در

حیرت آئنہ شکستہ، شغل بی ساختہ اش خامۂ مژگان لحۂ بی تحریر اشک خونین نگذاشتن و رشتۂ ساز انفاس یکدم از زمزمۂ آہ دل خراش معطل نہ داشتن خجلت مژگان نم آلودش ہزار ابر بہار بہ تری خون میکرد و از رشکِ آہ جگر اندودش ہزار نفس صبح راشفق بری آورد مدعای آہش جہد پرواز ہای بی نشانی، مقصد گریہ اش موج از خود روانی''... (ص13)۔

''عشق الٰہی نے ان کے پورے وجود کو درد سے معمور ایک دل بنا دیا تھا اور حقیقت کے مشاہدے کی حیرت نے ان کے ایک ایک عضو کو آئنہ کی طرح چکنا چور کر کے رکھ دیا تھا، ان کا بے ساختہ شغل یہ تھا کہ وہ ایک لحہ بھی ایسا نہ چھوڑتے جس میں مژگان کے قلم سے اشک خونین کی تحریر نہ رقم کرتے اور ان کی سانسوں کا ساز ایک دم کے لیے بھی دل خراش آہوں سے خالی نہ ہوتا۔ ان کی بھیگی پلکوں کی خجالت، ہزاروں ابر بہاری کو خون کے آنسو رُلاتی اور ان کے جگر سے نکلی ہوئی آہوں پر ہزاروں صبحوں کی شفق رشک کرتی۔ ان کی آہوں کا مقصد بے نشانی کی سمت پرواز کرنا اور ان کے رونے کا مقصود اپنے آپ سے غافل ہو کر مثال موج رواں ہونا تھا۔''

شاہ کمال کی شخصیت کا ایک پہلو تو یہ تھا، دوسرا پہلو کچھ ایسا ہے جس کو فساد خلق سے ڈرنے والے افراد پیش کرنے سے احتراز کرتے مگر بیدل نے شاہ کمال کی شخصیت کے اس پہلو کا بھی ذکر اسی جوش وخروش اور عقیدت و احترام سے کیا ہے جس کا مظاہرہ سطور بالا میں ہو چکا ہے، تصوف کے ابتدائی زمانے ہی سے صوفیا کا ایک گروہ ''اللہ جمیل یحب جمال'' کے قول کو اپنا لائحۂ عمل بنا رہا ہے۔ اس گروہ کے اشخاص اپنے ذاتی اعمال کے لحاظ سے خواہ کتنے ہی خدا رسیدہ کیوں نہ رہے ہوں۔ مذکورہ لائحۂ عمل کی وجہ سے دو شدید نقصانات ہوئے، اول تو یہ کہ ان پاک نفوس کی جو تصویر ابھر کر سامنے آئی وہ داغدار تھی، دوئم ان بزرگوں کی پیروی کا دعویٰ کرتے ہوئے ہر بوالہوس انسانی جمال میں جمال مطلق دیکھنے کا مدعی بننے لگا۔ شاہ کمال کی جمال پرستی کے ذکر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ بیدل کے نزدیک حقیقت مطلق تک پہنچنے کے لیے انسانی جمال کا سہارا لینے میں کوئی

مضائقہ نہیں ہے۔ اگر بیدل کے نزدیک جمال پرستی کوئی ایسا فعل ہوتی جو عارفوں کی شخصیت کو داغ دار کرتی ہے تو وہ شاہ کمال کی جمال پرستی کا مطلق ذکر نہ کرتے بلکہ ان کی دوسری خصوصیات کی عکاسی کرتے۔ بیدل نے شاہ کمال کی جمال پرستی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

''در بدایت احوال بحکم ان اللہ جمیل یحب جمال صافیِ آئنہ داشت، جامۂ احرام سادہ رویان و گردن آزادیِ مالوف زنجیر سلسلۂ مویان سعی ظاہرش بوسیلۂ تعویذ و عزایم درین طائفہ بار مصاحبت جستن و عزم باطن زنگ از آئنہ حقیقت شان فرو شستن۔ تماشای بہار حسن از غنایم فرصت نگاہ می فرمود و آئنہ داریِ خیال خوبان از حصول دولت دیدار می ستود'' (ص14)۔

''اپنے احوال کی ابتدا میں ''اللہ جمیل ہے اور جمال سے محبت کرتا ہے'' کے حکم کے مطابق آئنہ جیسا صاف و شفاف دل رکھتے، بالعموم سادہ رووں کا جامہ احرام باندھتے اور ان کی گردن زدگی میں (ان سادہ رویوں) کی زلفوں کی زنجیر لپٹی ہوتی۔ اس کام کے لیے وہ ظاہری طور پر تعویذ اور عزایم (خوانی) کے ذریعے اسی طایفے کی صحبت اختیار کرتے۔ اس سے ان کا مقصد باطنی طور پر یہ ہوتا کہ ان لوگوں کے دلوں پر جو زنگ لگ گیا اس کو مٹا ڈالیں۔ بہار حسن کے تماشے (مشاہدے) کو وہ نگاہ کی فرصت سے تعبیر کرتے اور خوبصورت لوگوں کے خیال کے حصول کا وسیلہ ان کی دولت دیدار کو تصور کرتے۔''

اپنی شخصیت کے اس پہلو کے باوجود شاہ کمال بڑی پاک و صاف زندگی بسر کرتے جو فرد بھی ان کے آستانے سے وابستہ ہو جاتا اس کے قدموں کو کبھی لغزش نہ ہوتی کیونکہ شاہ کمال سب کی نگرانی و رہبری کا فریضہ ادا کیا کرتے، اس کے علاوہ ان کو عزایم خوانی میں بھی کامل دسترس تھی۔ جس کی وجہ سے ان کے آستانے پر مریضوں کی بھیڑ رہا کرتی۔ کسی کو وہ کچھ پڑھ کر پھونک دیتے، کسی کے گلے میں اپنی حمایل پہنا دیتے، کبھی مریضوں کے سر پر اپنا دست شفقت رکھ دیتے، انھیں اعمال کے نتیجے میں خدا ان کو شفا عطا کرتا۔ بیدل جب مرزا قلندر کے ہمراہ ان کی خدمت میں حاضر ہوئے تو وہ اس وقت کم سن تھے

مگر انھوں نے شاہ کمال کی تمام باتوں کو انتہائی غور سے سنا اور یاد رکھا، اثنائے گفتگو میں شاہ کمال نے مرزا قلندر کو وہ اسم بتلایا جس سے جنات دفع کیے جاتے ہیں۔ بیدل نے اس اسم کو اپنے ذہن میں محفوظ رکھا۔ ایک دن وہ اپنے ہم جولیوں کے ساتھ کھیل رہے تھے ان کو اپنی چھٹی حس کے ذریعہ علم ہوا کہ وہ جس مکان کے پاس کھیل رہے ہیں اس کے مالک کی بیوی کسی جن کے اثر میں ہے اور دو دن سے بے خواب وخور پڑی ہوئی ہے بہت سے عامل اب تک آچکے ہیں مگر کوئی عامل کامیاب نہیں ہوسکا ہے۔ بیدل کے دل میں خیال آیا کہ کیوں نہ اس اسم کو آزمایا جائے جس کو انھوں نے شاہ کمال کی زبان سے سنا تھا۔ بیدل نے اس گھر کا رخ کیا، اس اسم کو پڑھ کر اپنی انگلی پر پھونکا اور شاہ کمال کی ہدایت کے مطابق وہ انگلی بیمار کے کان میں ڈال دی۔ اس عمل کا کرنا تھا کہ معلوم ہوا کہ جن کے جگر سے کوئی نیزہ پار ہوگیا ہے۔ جن کو اتنی تکلیف ہوئی کہ وہ فریاد کرنے لگا اور بیمار کو چھوڑ کر بھاگ نکلا۔ بیدل کے اس عمل سے وہ لوگ بہت متعجب ہوئے جو بیمار کے گرد جمع تھے، اس واقعہ سے بیدل کی بڑی شہرت ہوئی اور ان کا شمار عزایم خوانوں میں کیا جانے لگا۔ جب شاہ کمال کو اس واقعہ کی خبر ہوئی تو بڑے خوش ہوئے اور انھوں نے بیدل کو کچھ اور اعمال بھی بتائے۔ ایک اور دن بیدل شاہ کمال کی خدمت میں حاضر تھے۔ اثنائے گفتگو میں مجذوبوں کے بارے میں اپنے جن خیالات کا اظہار اس محفل میں کیا تھا بیدل نے اس کو چہار عنصر میں محفوظ کر دیا ہے، اس موقع پر شاہ کمال کے خیالات کا بیان اس لیے ضروری ہوگیا ہے کہ بعد میں چل کر بیدل ایک دوسرے صاحب دل شاہ کابلی سے بھی آشنا ہوئے جن کے سارے انداز مجذوبوں سے ملتے جلتے تھے۔ مجذوبوں کے بارے میں شاہ کمال نے جو کچھ ارشاد کیا اس کے چند جملے یہ ہیں:

"قرب مجاذیب در شعلۂ آتش قدم افشردن است و انس مجانین در کام اژدہا رہ بردن۔ اگر بحکم اثرہای صحبت ہم صفت ایشان بر آئی خاکی بر سر کردہ باشی و اگر منتظر نتیجہ ئی، دماغی بامید خبط خرای، در وادیٔ اوہام، کاہن طبیعتان بسیار اندو در عالم نیرنگ مشعبد طینتان بی شمار، حتّی ہر چند مخبر مغیبات است، معتقد فطرت بشرنمی باید۔ نارنجی بہ آنکہ موجد اشکال غریبہ است، محترم زمرۂ اہل نظر نہ شاید۔

باوضوحِ آثار سوانح اصغائ فریادِ شغال ممنوع است و باوجود اخبارِ وقایع رغبت آواز کلاغ نامسموع اگر در بزم صحبت برہنگی از شرائط معقولات است خرس و بوزینہ افضل ادب کسوتان خواہد بود و اگر ہنگام تکلم کف بہ دہان آوردن از قواعد فصاحت باشد، شتر را افصح معنی بیانان تصور باید نمود۔ پس صاحب احسن تقویم را باین رسوائی مشاہدہ نمودن، تعزیر شخص بینائی است و خداوند معنی ''کرمنا'' راباین کراہت لب کشودن، غشیانِ طبیعت گویائی''... (ص22)۔

''مجذوبوں کی صحبت آگ کے شعلوں میں قدم رکھنے کے مترادف ہے اور مجنونوں سے محبت اژدھے کے منہ میں چلنے کے۔ اگر تم ان کی صحبت کے اثر سے ان کے ہم صفت ہو جاؤ تو تم اپنے سر پر خاک ڈال لوگے، اور اگر تم کو اسی کے کسی نتیجے کا انتظار ہوگا تو تم اپنے دماغ کو امید کے خبط میں پارہ پارہ کردگے۔ وہموں کی وادی میں کاہنوں جیسی طبیعت رکھنے والے لوگ بہت ہیں اور اس عالمِ نیرنگ میں شعبدہ بازوں جیسی طینت رکھنے والے بے شمار جن اگرچہ عالم غیب کی خبر دینے والا ہے وہ انسانوں کی فطرت کا معتقد نہیں ہوتا۔ کوئی ماہر عالم شعبدہ خواہ وہ کتنی ہی عجیب وغریب چیزوں کو ایجاد کیوں نہ کرے اہل نظر کے زمرے میں اس کو محترم نہیں گردانا جاتا۔ سانحات کی کھلی نشانیاں ہونے کے باوجود سیار کی فریاد کی آواز سننا ممنوع ہے اور اس بات کے باوجود کہ وہ واقعات کی خبر دیتا ہے کوّے کی آواز سے رغبت رکھنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اگر محفل میں بیٹھنے کی معقول شرط برہنہ رہنا ہی ہے تو ریچھ اور بندر با ادب مخلوقات میں افضل ترین مخلوق شمار ہوں گے اور گفتگو کرتے وقت منہ سے جھاگ نکالتے رہنا ہی فصاحت کے قواعد میں شامل ہے تو پھر اونٹ کو معنی بیانوں میں فصیح ترین تصور کرنا چاہیے اس لیے ''احسن تقویم'' کے مالک کو اس رسوائی کے ساتھ مشاہدہ کرنا ایک بینا شخص کے لیے سزا کے مترادف ہے اور لفظ ''کرمّنا'' کے خالق کے لیے اس کراہت کے ساتھ لب کشائی طبیعت گویائی کے ساتھ قی کرنے کے مترادف۔''

اقتباس بالا میں شاہ کمال نے برہنگی اور اور کف در دہان ہونے کو جذب وسلوک کی علامت نہیں سمجھا ہے بلکہ وہ اس سے متنفر نظر آتے ہیں، یہ ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ شاہ کمال جس رانی ساگر میں تھے اسی کے نزدیک ایک مقام سرائے بنارس میں ایک مجذوب شاہ ملوک بھی رہا کرتے تھے مرزا قلندر جب بھی رانی ساگر جاتے شاہ ملوک سرائے بنارس سے آکر ان کے یہاں مقیم ہو جاتے۔ وہ یوں تو کسی سے کوئی گفتگو نہ کرتے مگر جب تنہا ہوتے تو خود سے گفتگو ضرور کیا کرتے۔ شاہ کمال نے جب برہنگی کو جذب وسلوک کے خلاف گردانا تو کشف کے ذریعے اس کا علم شاہ ملوک کو ہوگیا۔ اگر کبھی شاہ کمال کا گذر اس طرف ہو جاتا جس طرف شاہ ملوک بیٹھے ہوتے تو ایک طرف سمٹ کر شاہ ملوک بیٹھ جاتے اور شاہ کمال اس جگہ سے لحہ بھر توقف کیے بغیر گذرتے چلے جاتے، تصوف یا روحانیت کی ایک انتہا پر شاہ کمال تھے اور دوسری انتہا پر شاہ ملوک۔ بیدل کو دونوں ہی سے قلبی لگاؤ تھا اور وہ اپنی زندگی بھر ان دونوں راہوں کو ایک دوسرے سے تطابق دیتے رہے، وہ نہ تو شاہ ملوک کی طرح عریاں ہی ہوئے اور نہ ہی شاہ کمال کی طرح مجانین و مجاذیب کے منکر و معترض بلکہ ان دونوں راہوں کو ایک دوسرے کے مطابق کرتے رہے۔ شاہ کمال کے نزدیک تو تصوف یا عرفان کی راہ ریاضت و مجاہدہ کے ذریعے طے ہوتی ہے مگر شاہ ملوک کے یہاں اس راہ سے گزرنے کے لیے شطحیات اور طامات کے مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ بیدل کے سامنے یہ وہ مختلف متضاد راستے تھے، انھوں نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ ان متضاد اور متخالف راہوں کے درمیان کوئی نقطۂ اشتراک تلاش کریں۔ بیدل نے شاہ ملوک کے عالم جذب کا ایک واقعہ بیان کیا ہے جس کا اعادہ یہاں دلچسپ ہوگا۔ ہوا یوں کہ شاہ ملوک جہاں عالم جذب میں پڑے رہتے تھے ایک دن وہاں ملنگوں یعنی بھانگ نوشوں کی ایک جماعت آگئی وہ لوگ شاہ ملوک کی ظاہری حالت دیکھ کر یہ نہ سمجھ سکے کہ ان کا مرتبہ و پایہ کیا ہے؟ لگے شاہ ملوک سے بے ہودگیاں کرنے، کچھ دیر تو شاہ ملوک نے صبر کیا مگر جب ان کے صبر کا پیانہ لبریز ہوگیا تو ایک نعرہ لگا کر کہنے لگے، ''ای سگان درین خرقہ ہیچ نیست بہ پوست خودہا در افتید'' اس نعرہ کا سننا تھا کہ ملنگوں کی بے ہودہ جماعت آپس میں دست و گریباں ہوگئی اور ایک دوسرے کو اس طرح نوچنے کھسوٹنے لگی کہ سب

کی موت واقع ہوگئی۔ بیدل نے اس واقعہ کونقل کرنے کے بعد ایک قطعہ بھی لکھا ہے جس کے چند اشعار یہ ہیں:

الحذر ای غافل از چشم بخود پوشیدگان ای بسا کشتی کہ در طوفان این گرداب رفت
ہر کجا بینی مراتب طینتی تسلیم شو ہم بہ پای سجدہ باید بر در محراب رفت
کیمیای دانشی گر کردہ ای کسب ادب نیست جزا کسیر چون بی تابی از سیماب رفت

چہار عنصر کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ بیدل ان سب حضرات سے کہیں زیادہ شاہ کابلی کی شخصیت سے متاثر تھے۔ اس لیے اب ہم شاہ کابلی اور بیدل کے تعلقات پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہیں۔

1072ھ میں جب کہ بیدل کی عمر اٹھارہ سال کی تھی، بیدل دہلی گئے چونکہ ان کو ہمیشہ اہل دل حضرات کی تلاش رہتی تھی اس لیے دہلی پہنچ کر انھوں نے لوگوں سے دریافت کیا کہ یہاں کون کون سے بزرگ فروکش ہیں۔ بیدل کو ایک مجذوب کے بارے میں خاص طور سے بتلایا گیا۔ اس سلسلے میں بیدل کے الفاظ یہ ہیں:

''مجذوبی درین ایام ویرانہ را بہ گنج حضور پرداختہ است و گوشہ را بہ شمع اقامت منور ساختہ، از غرائب احوالش آنکہ ہر قدر طعام پیش گزارند خاشاک بہ آتش بردن است و چندانی آب در نظرش عرضہ دہند قطرہ بخاک سپردن۔ اما تا تکلیف طعامی نہ نمودہ اند اگر ہمہ ہفتہ ہا بگذرد شعلۂ التفات اغذیہ اش ساکن پردۂ خاموشی است تا مصدع آبی نگردیدہ اند چشمۂ رغبت اشر بہ اش محو طراوش بی جوشی... ہرگاہ بعزم زیارت می شتابیم۔ اوقات جمعیتش بیشتر مصروف خواب می یابیم... بعضی بحکم قیاسی کہ قبل ازین در سوادِ کابلش دیدہ اند شاہ کابلیش می نامند...'' (ص 158)۔

''آج کل ایک مجذوب نے ایک ویرانے کو حضوری کے خزانے سے سجا رکھا ہے اور ایک گوشے کو اپنی جائے اقامت بنا کر اس کو روشن کر دیا ہے جو خوراق اس سے سرزد ہوتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ جس طرح آگ میں خواہ کتنی ہی خاشاک ڈالیں اس کا پیٹ نہیں بھرتا اسی طرح اس مجذوب کے

سامنے خواہ کتنا ہی کھانا کیوں نہ رکھ دیں (وہ اس کے لیے کافی نہیں ہوتا) اور خواہ کتنا ہی پانی اس کے سامنے کیوں نہ رکھ دیں وہ سوکھی زمین پر ایک قطرہ ڈالنے کے مترادف ہوتا ہے لیکن اگر اس کو کھانے کی تکلیف نہیں دیتے ہیں تو غذا کی طرف اس کی رغبت کا شعلہ خاموشی کے پردے میں چھپا رہتا ہے اور اس کو جب پانی پینے کی تکلیف نہیں دیتے ہیں تو اس کے پینے کی رغبت کا چشمہ بے جوشی کے عالم میں پڑا رہتا ہے... جب بھی ہم اس کی زیارت کے لیے جاتے ہیں زیادہ تر اس کو سوتا ہی پاتے ہیں... بعض لوگ اس قیاس کی بنا پر کہ اس کو اس سے قبل کابل کے اطراف میں دیکھا گیا تھا اس کو کابلی شاہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔''

شاہ کابلی کے یہ حالات سن کر بیدل ان سے ملنے کے لیے بے تاب ہو جاتے ہیں۔ بیدل جہاں مقیم ہوتے ہیں وہاں ابھی دسترخوان بچھایا ہی جاتا ہے کہ شاہ کابلی تبسم بہ لب نمودار ہو کر شریک دسترخوان ہو جاتے ہیں اور چند لقمے کھاتے ہیں۔ جب کھانا ختم ہو جاتا ہے تو شاہ کابلی واپس ہوتے ہیں۔ بیدل بھی ان کی معیت میں چلتے ہیں اور شہر کے باہر اس جگہ پہنچ جاتے ہیں جہاں کابلی شاہ کا مسکن تھا، بیدل اور شاہ کابلی کی یہ پہلی ملاقات عصر کے وقت سے کافی رات گئے تک جاری رہتی ہے۔ اس ملاقات میں جن اسرار و رموز پر گفتگو ہوئی تھی اس پر بیدل یہ کہہ کر پردہ ڈال دیتے ہیں کہ ''محو حقیقت ہم بودیم'' جب رات کافی گزر جاتی ہے تو شاہ کابلی کہتے ہیں ''این جا کشاد چشم غیر از حیرت چیزی ندارد باید خوابید و بیداری جز تشویش بار نمی آرد باید واکشید'' اس کے بعد بیدل سو جاتے ہیں صبح جب آنکھ کھلتی ہے تو شاہ کابلی کا کہیں پتہ نہیں ہوتا ہر چند وہ شاہ کابلی کو تلاش کرتے ہیں مگر یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کو زمین نگل گئی یا آسمان کھا گیا، خود بیدل کے الفاظ یہ ہیں:

''مدتی خاک سواد دہلی بغر بال دیدہ ہا بیختم و از آن گوہر گم گردد سراغی نیا میختم (کذا)۔ بی اختیاری شوق اکثری بطوف آن مقام می کشید اما غیر از ہمان معنی جلال محسوس تصور نمی گردید'' (ص 160)

''ایک مدت تک میں نے دہلی کے اطراف کی خاک اپنی آنکھوں سے چھانی

مگر اس گوہر گم شدہ کا کوئی سراغ نہ مل سکا۔ شوق کی بے اختیاری اکثر مجھ کو اس مقام تک کھینچ کر لے جاتی (جہاں ان کا قیام رہتا تھا) لیکن اس جلال محسوس کے علاوہ کوئی اور چیز تصور میں نہ آتی تھی۔''

بیدل شاہ کابلی کے اس طرح سے غائب ہو جانے سے ایک عجیب قسم کی بے چینی میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور دن رات ان کی تلاش میں سرگرداں رہتے ہیں اسی زمانہ میں ان کو آشوب چشم کا عارضہ ہو جاتا ہے۔ شاہ کابلی سے پہلی ملاقات کو دو سال کا عرصہ گزر چکا ہے مگر ان کے غائب ہو جانے کی وجہ سے بیدل اکثر و بیشتر ان کی کمی محسوس کیا کرتے ہیں۔ جب ان کو آشوب چشم کا عارضہ ہو جاتا ہے تو شاہ کابلی ان کو شدت کے ساتھ یاد آتے ہیں۔ اسی اضطراب کے عالم میں بیدل بندرابن کی طرف نکل جاتے ہیں اور وہاں کسی گوشۂ عافیت کی تلاش میں سرگرداں رہتے ہیں، ایک دن بیدل بازار سے گزر رہے ہوتے ہیں کہ ان کی نظر ایک رفوگر پر پڑتی ہے جو اپنے کام میں مشغول ہوتا ہے۔ جب بیدل وہاں سے گزر رہے ہوتے ہیں تو ایک گاہک آکر اس رفوگر سے ہم کلام ہوتا ہے۔ رفوگر اس گاہک سے کہتا ہے اگر آپ یہاں تشریف رکھیں تو زہے نصیب۔ رفوگر کی آواز سن کر بیدل چونک پڑتے ہیں کیونکہ یہ آواز شاہ کابلی کی ہوتی ہے۔ اس آواز کو سن کر بیدل کی جو حالت ہوئی اس کو انھیں کے الفاظ میں سنیے:

''زمزمۂ آواز آشنا مضراب اضطراب دل گردید و بسمل الفت مکینِ نگاہ از بال مژگان برون طپید، دیدم شاہ کابلی است باشفقت صد صبح نشاط تبسم مقابل و بہ لطف ہزار ابر بہار ترشح مایل بر جای رفوگر نشستہ و نظر التفات از شش جہت بروی حالم شکستہ، بمجرد چشم کشودن سراپایم چون بساط تحیر آراست و بر سر مویم بہ تعظیم حضور چون مژہ از جا برخاست... (ص164)۔

''آشنا کی آواز کا زمزمہ اضطراب دل کا مضراب بن گیا اور مکینِ نگاہ کی محبت کا بسمل مژگان کے بالوں سے باہر نکل پڑا۔ میں نے دیکھا کہ شاہ کابلی، اپنی سیکڑوں صبح نشاط کے تبسم جیسی شفقتوں اور ہزاروں ابر بہار جیسے برسنے والے لطف و محبت کے ساتھ سامنے رفوگر کی جگہ پر بیٹھے ہیں اور میرے اوپر شش

جہات سے اپنی التفات کی نظریں ڈال رہے ہیں، آنکھیں کھولتے ہی میرا سارا وجود چشم تحیر کی بساط کی طرح آراستہ و پیراستہ ہوگیا اور میرے جسم کا رُواں رُواں، پلکوں کی طرح ان کی تعظیم کے لیے اٹھ کھڑا ہوا۔"

قبل اس کے کہ بیدل ان سے کوئی بات کرتے شاہ کابلی نے کہا تم کچھ دیر کو سوجاؤ میں یہیں بیٹھا ہوں، بیدل سو جاتے ہیں اور جب بیدار ہوتے ہیں تو آشوب چشم کا عارضہ ختم ہو چکا ہوتا ہے۔ مگر شاہ کابلی غائب ہوتے ہیں۔ بیدل کی شاہ کابلی سے یہ دوسری ملاقات تھی مگر اس ملاقات میں بھی شاہ کابلی ان کو ایک جھلک دکھا کر غائب ہوجاتے ہیں، اس کے بعد ایک عرصہ تک شاہ کابلی کا پتہ نہیں چلتا۔ اسی اثنا میں بیدل کی شادی ہو جاتی ہے اور وہ اپنے اجداد کی پیروی کرتے ہوئے فوج میں بھرتی بھی ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ وہ ایک دنیاوی زندگی گزار رہے ہوتے ہیں مگر ان کو اپنی زندگی کچھ خالی خالی محسوس ہوتی ہے اور شاہ کابلی ان کو اکثر یاد آیا کرتے ہیں۔ ایک دن بیدل گھوڑے پر سوار دہلی کے بازار سے گزر رہے ہوتے ہیں کہ ان کو محسوس ہوتا ہے کہ لوگ ان کو توجہ اور دلچسپی سے دیکھ رہے ہیں۔ جب دریافت حال کے لیے پیچھے مڑ کر دیکھتے ہیں تو ان کو نظر آتا ہے کہ شاہ کابلی ان کے گھوڑے کے پیچھے پیچھے بے تابانہ بلکہ دیوانہ وار رقص کرتے چلے آرہے ہیں، بیدل فوراً گھوڑے سے اتر کر ان سے بغل گیر ہو جاتے ہیں، وہیں پر ایک خالی دکان نظر آتی ہیں جہاں بیٹھ کر دونوں محو گفتگو ہو جاتے ہیں۔ کابلی شاہ سے اسرار و رموز کی جو گفتگو ہوتی ہے وہ بیدل کو عالم حیرت میں غرق کر دیتی ہے جب ان کو ہوش آتا ہے تو کابلی شاہ پہلے ہی کی طرح غائب ہوتے ہیں۔ کابلی شاہ کی غیبت سوم کے بیس سال بعد بیدل نے لکھا ہے کہ:

"امروز بیست سال است مست خیال آن ساغر و از کلفت ہای ہستی بی خبر، مامور بیعت ذوقم ہر چہ فرماید و مجبور ساقی شوقم ہر چہ بنماید" (ص127)۔

"آج بیس برسوں کا عرصہ گزر گیا کہ اسی خیال کے ساغر سے مست ہوں اور ہستی کی تمام کلفتوں سے بے خبر (میرا ذوق جو کچھ کہتا ہے وہی کرتا ہوں کیونکہ) اپنے ذوق کی بیعت میں ہوں اور میرے شوق کا ساقی جو کچھ دکھاتا ہے (وہی دیکھتا ہوں)۔"

اس تیسری ملاقات کے بعد بیدل کابلی شاہ سے پھر کبھی نہ مل سکے مگر ان کی یاد بیدل کے دل میں تازیست باقی رہی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاہ کابلی کی شخصیت بیدل کو جس اضطراب و اضطرار کی کیفیت سے دوچار کر گئی تھی اس کا اثر ان پر زندگی بھر قائم رہا۔

بیدل کی شخصیت کا مطالعہ کرتے وقت تین اور بزرگوں کے کوائف و حالات سے صرف نظر کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ان تمام بزرگوں سے بیدل نے کسی نہ کسی طرح کسی نہ کسی شکل میں اثر قبول کیا ہے اور ان کی شخصیت کی تشکیل میں ان بزرگوں کے کوائف کا بھی بہت بڑا ہاتھ ہے، مذکورہ بزرگوں کے سلسلے میں بھی ہم کسی اور ماخذ سے رجوع کرنے کے بجائے صرف چہار عنصر کی پیش کردہ معلومات کو سامنے رکھتے ہوئے درج ذیل سطور تحریر کر رہے ہیں۔ ممکن ہے ان تمام بزرگوں کے کوائف و خیالات کا یکجائی مطالعہ کرنے کے بعد ہم ان تمام اجزا کا پتہ لگا سکیں جن کی ترکیب و امتزاج سے بیدل کی شخصیت متشکل ہوئی ہے۔

اس سلسلے میں ہم سب سے پہلے شاہ یکہ آزاد کو لیتے ہیں جن کے کوائف و خیالات کے بارے میں بیدل نے چہار عنصر کے عنصر اول میں معلومات تو فراہم کر دی ہیں مگر شاہ یکہ آزاد کون تھے، کس سلسلے سے تعلق رکھتے تھے، کس کے مرید تھے اور اپنے سلسلے کی ترویج و اشاعت کس طرح کرتے تھے؟ اس سلسلے میں انھوں نے مطلق کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے۔ بیدل کی تحریر سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ شاہ یکہ آزاد کا مسکن قصبہ آرہ تھا اور بیدل کے چچا مرزا قلندر کو ان سے بڑی عقیدت تھی۔ خود آرہ کی خلقت کا حال یہ تھا کہ شاہ یکہ آزاد کے گرد پروانہ وار نثار ہوتی اور آرہ کی سرزمین ان کے فیض قدم سے آسمان بنی ہوئی تھی۔ بیدل نے شاہ یکہ آزاد کا تعارف کراتے ہوئے جو چند جملے لکھے ہیں ان سے ان کے مقام و مرتبہ پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیدل کے نزدیک ان کی ہستی کن خصوصیات اور اوصاف کی حامل تھی اس لیے وہ چند جملے نقل کیے جاتے ہیں:

''سرخوشی صہبای خمستان فطرت، رنگینیٔ گلہای بہارستان معرفت، آگاہی نسخۂ کون وفساد، سروِ ریاض معنوی شاہ یکہ آزاد'' (35)۔

''فطرت کے خمستان کی شراب سے سرمست، معرفت کے باغ کے پھولوں کی

رنگینی، کون و فساد کی کتاب سے آشنا و آگاہ، معنوی باغ کے سرو، شاہ یکہ آزاد۔"

اس عبارت کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ قافیہ پیمائی کے شوق میں ممکن ہے کہ شاہ یکہ آزاد کی اصل شخصیت پر پردہ پڑ گیا ہو چونکہ بیدل نے خمستان فطرت کی ترکیب استعمال کی ہے اس لیے بہارستان معرفت کا ٹکڑا اپنی عبارت میں لے آئے ہیں اور چونکہ ان کو شاہ یکہ آزاد کا نام آخر میں لکھنا تھا اس لیے انھوں نے اس سے پہلے کے ٹکڑے میں کون و فساد کا لفظ لانا ضروری سمجھا، ممکن ہے کہ بات یہی ہو مگر اس تکلف و تصنع کی عبارت کے پردے سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ بیدل کے نزدیک شاہ یکہ آزاد ایک بلند پایہ صوفی با صفا تھے جو اس عالم کون و فساد کے جملہ اسرار و رموز سے آشنا و واقف تھے۔

بیدل نے شاہ یکہ آزاد کے حالات پر روشنی ڈالتے ہوئے ان کا یہ واقعہ بھی نقل کیا ہے کہ ایک دن شاہ یکہ آزاد کشتی کے ذریعے دریائے گنگا کو پار کر رہے تھے جب کشتی بیچ دریا میں پہنچ گئی تو ملاح نے ہر مسافر سے کرایہ مانگنا شروع کیا۔ جب شاہ یکہ آزاد کی باری آئی تو انھوں نے ملاح سے معذرت کی اور اس کو بتلایا کہ پاس پھوٹی کوڑی بھی نہیں ہے، ملاح نے ان کی معذرت پر کان نہ دھرا اور ان کو ایذا پہنچانے کا درپے ہوا۔ شاہ یکہ آزاد نے اسی لحہ کشتی چھوڑ دی اور دریا میں کود گئے، ان کو دریا میں دیکھ کر ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا موج ان کے لیے کشتی بن گئی ہے اور وہ اسی پر سوار دریا کو عبور کر رہے ہیں۔ جب وہ دریا میں کودے تو جو لوگ کشتی میں سوار تھے اس ڈرے سے کہ وہ غرق ہو جائیں گے چیخنے چلانے لگے تھے، ان کی چیخ پکار سن کر شاہ یکہ آزاد نے چلا کر ان لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

> "ای بی خبرا! بہ یمن ناتوانی آن قدر نہ شکستہ ایم کہ دوش موج رخت ماتواند کشید و بہ فیض سبکساری چندان از خود نگذشتہ ایم کہ پشتِ چشم حباب پُل ماتواند گردید۔ تانفس کشیدنی برنگ نسیم از آب در گذشت و تا چشم مالیدنی چون حباب ازنظرہا غائب گشت" (ص38)۔

> "اے بے خبرو! اپنی ناتوانی کی برکت سے اب میں ایسا بھی نہیں ہوں کہ لہریں میرا بوجھ نہ سنبھال پائیں اور اپنی سبکساری کی وجہ سے میں ایسا بھی نہیں

ہوا ہوں کہ بلبلوں کی آنکھیں میرے لیے پُل نہ بن سکیں یہاں تک کہ وہ چند
ہی لمحوں میں نسیم صبح کی طرح پانی کو پار کر گئے اور پلک جھپکتے نظروں سے
غائب ہوگئے۔"

بیدل نے اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد چہار عنصر میں پھر کسی اور جگہ شاہ یکہ آزاد کا ذکر نہیں کیا ہے جس سے اس بات کا علم ہوتا کہ وہ دریا میں ڈوب کر مر گئے یا صحیح و سالم نکل کر پھر اپنے سلسلے کی ترویج و اشاعت میں لگ گئے۔ گذشتہ سطور میں شاہ کمال کا ذکر کرتے ہوئے ہم نے شاہ کمال کے ان الفاظ کو خاص طور سے نقل کیا ہے جو انھوں نے مجانین و مجاذیب کے بارے میں ارشاد فرمائے ہیں یعنی اگر برہنگی کمال عرفان ہے تو بندر کو عارف تر ہونا چاہیے اور اگر کف در دہان ہونا علامت فصیح البیانی ہے تو اونٹ کو افصح ترین سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح یہ کہا جاسکتا ہے، اور بعض صوفیا نے کہا بھی ہے کہ اگر پانی پر سے صحیح سلامت گزر جانا کرامت ہے تو مینڈک اور اسی قبیل کے دوسرے جانوروں سے اس طرح کی کرامتوں کا صدور ہر لحہ ہوا کرتا ہے۔ شاہ کمال کے اس ارشاد سے واقف ہونے اور اس کو نقل کرنے کے باوجود چہار عنصر کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ بیدل کا ذہنی جھکاؤ خوارق کی طرف ہے اور ان کو جہاں بھی خوارق دکھائی دیتے ہیں ان کا ذکر بڑے والہانہ انداز سے ضرور کرتے ہیں۔ شاہ یکہ آزاد کا اس سے زیادہ بیدل سے سابقہ نہیں پڑا۔ مذکورہ بالا واقعہ کو نقل کرنے کے بعد بیدل نے اس کا ذکر مطلق نہیں کیا ہے کہ ان کو شاہ یکہ آزاد کبھی دوبارہ دکھائی بھی دیے یا نہیں؟ کبھی کسی نے شاہ صاحب کے بارے میں ان کو کوئی اطلاع فراہم کی۔ شاہ یکہ آزاد کے احوال و کوائف میں جو چیز بیدل کو یاد رہ گئی اور جس کا بیدل نے خاص طور سے چہار عنصر میں تذکرہ کیا ہے وہ وہی واقعہ ہے جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔

چہار عنصر کے عنصر اول میں بیدل نے اپنے چچا مرزا قلندر کے ذکر سے پہلے ایک عالم دین شاہ فاضل کا چند صفحات میں ذکر کیا ہے، ان بزرگ کی عنصر اول میں شمولیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بیدل اپنے آغاز شباب میں ان کی صحبت سے مستفید ہوئے ہوں گے۔ بیدل نے ان کی کرامتوں کو ایک بحر بے کراں سے تشبیہ دی ہے اور اپنے

بارے میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ انھوں نے اپنی فطرت کے بہ قدر اس بحر بے کراں سے ایک قطرہ لے کر اس پر قناعت کر لی ہے۔

شاہ فاضل کی شخصیت، افکار و نظریات اور خیالات پر بیدل نے کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے حتیٰ کہ انھوں نے یہ بھی تحریر نہیں کیا ہے کہ وہ کون تھے؟ کہاں کے رہنے والے تھے، کس سلسلے میں بیعت تھے، جب ان کی بیدل سے ملاقات ہوئی اس وقت ان کا سن کیا تھا، وہ اپنے مریدوں اور عقیدت مندوں کی تربیت کس طرح کرتے تھے؟ یہ اور اسی طرح کے تمام سوالات چہار عنصر میں سوال بے جواب کی حیثیت رکھتے ہیں، بیدل کی تحریر سے ہم کو صرف اس بات کا علم ہو پاتا ہے کہ مرزا قلندر کو شاہ فاضل سے بڑی عقیدت تھی اور وہ ان کی مجالس میں بیٹھا کرتے تھے۔ شاہ فاضل بھی ان کی صحبت کو عزیز رکھتے۔ شاہ فاضل پر محبت الٰہی کا کچھ ایسا غلبہ تھا کہ لوگ ان کے سامنے زبان سے کچھ نکالتے ہوئے گھبراتے تھے مگر جب شاہ فاضل بولنے لگتے تو سننے والوں پر ایک نشہ سا طاری ہونے لگتا اور لوگ کچھ اس طرح محسوس کرتے جیسے ان کو ہزاروں ساغروں کا نشہ ہوگیا ہے۔ بیدل جب بھی ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تو سراپا ہوش بن کر بیٹھتے تاکہ ان کے ''لب اسرار بار'' سے جو کچھ بھی ارشاد ہو اس کو اپنے نہاں خانۂ دل میں محفوظ کر لیں۔ شاہ فاضل بیدل کے ساتھ شفقت سے پیش آتے اور ان سے مخاطب ہو کر کہتے ''اگر تمھارے جیسا سامع میری باتوں کو سنے تو میں اپنی قید خاموشی توڑ دوں اور اگر تمھارے جیسا طالب اپنے آپ کو ناخن کاوش سے آراستہ کرے تو میں اپنے دل کی گرہوں کو کھول دوں۔''

بیدل کا عقیدہ یہ ہے کہ ہر صاحب کمال شخصیت میں ایک ''اثر'' پنہاں ہوتا ہے، ان صاحب کمالوں میں بعض حضرات ایسے ہوتے ہیں جن کی صحبتوں میں بیٹھ کر حزن و ملال اور رنج و غم کے جذبات طاری ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی صحبتوں سے انسان کو نشہ کی سی کیفیت ملتی ہے۔ بیدل کا خیال ہے کہ ہر فن کے کمال کی دلیل یہ ہے کہ وہ غیر کے مزاج میں تصرف کرے اور غیر کی قوت استعداد کو اپنے فعل کے ہم وضع بنا دے۔

چہار عنصر کے عنصر دوم میں بھی بیدل نے شاہ فاضل کا ایک بار پھر تذکرہ کیا ہے اور

ان کی ان محفلوں کا پُر استعارات زبان میں نقشہ کھینچا ہے جن میں وہ بہ نفس نفیس موجود تھے۔ ان تمام محفلوں کا ذکر پڑھنے کے بعد بھی شاہ فاضل کے بارے میں ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا اور ہم کو یہ نہیں معلوم ہو پاتا کہ وہ کس سلسلے کے پیر تھے اور ان کا طریق تبلیغ کیا تھا؟ چہار عنصر کی زبان دور از کار استعارات اور تشبیہات سے اس قدر معمور ہے کہ بعض اوقات ایسا محسوس ہوتا ہے کہ معانی کو جان بوجھ کر پوشیدہ و مخفی کیا جا رہا ہے تا کہ وہ لوگ جو "اہل دل" نہیں ہیں بیدل کے اصل معانی و مفاہیم تک نہ پہنچ سکیں۔ اس وجہ سے ہمارے لیے یہ کہنا دشوار ہو جاتا ہے کہ شاہ فاضل، بیدل کی شخصیت پر کس طرح اور کیوں کر اثر انداز ہوئے اور اس کے کیا نتائج برآمد ہوئے۔

اسی عنصر دوم میں شاہ ابوالفیض معانی نام کے ایک اور بزرگ کا تذکرہ ملتا ہے۔ بیدل کی تحریر سے اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ یہ ان بزرگ کا اصل نام ہے یا لقب؟ ان بزرگ کے بارے میں بھی بیدل نے جو اطلاعات بہم پہنچائی ہیں ان سے یہ عقدہ نہیں کھلتا کہ ان کے فیض صحبت سے بیدل نے جو تاثر قبول کیا وہ وقتی تھا یا دائمی اور ان کی شخصیت کس کس طرح اور کس کس انداز میں بیدل کی شخصیت پر اثر انداز ہوئی۔

بیدل کی کتاب زندگی کا ہر ہر صفحہ خوارق سے بھرا ہوا ہے۔ ان کی زندگی جن واقعات سے دوچار ہوتی ہے وہ عام انسانی زندگی کے واقعات نہیں ہیں۔ اسی طرح چہار عنصر کے مطالعے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیدل جو خواب دیکھتے ہیں وہ بھی عام انسانی تجربات و تخیلات کی گرفت سے باہر ہیں۔ اسی طرح ان کی زندگی جن صوفیوں، مجذوبوں اور مجنونوں سے متاثر ہوتی ہے ان کی شخصیتیں بھی خوارق سے عبارت ہیں۔ ان میں سے بعض شخصیتیں تو ایسی ضرور ہیں جن کو تاریخی شخصیت قرار دیا جاسکتا ہے مگر ان میں بعض ایسی شخصیتیں ہیں جن کے بارے میں معاصر تاریخیں اور تذکرے خاموش ہیں۔ اس مقام پر خاص طور سے کابلی شاہ کا ذکر ناگزیر ہے۔ چہار عنصر میں بیدل نے ان سے اپنی ملاقاتوں کا جو حال لکھا ہے اس کو پڑھ کر یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ شاہ کابلی اپنے وقت کے انتہائی برگزیدہ اور خدا رسیدہ انسان تھے جن سے بہ کثرت خوارق کا صدور ہوتا تھا۔ بیدل کی تحریر کے مطابق شاہ کابلی کی شخصیت نے ان کو سب سے زیادہ متاثر کیا تھا اور ان کی غیبت کے

بعد بھی ان کے خیال کو اپنے دل سے نکال سکنے پر قادر نہ ہو سکے تھے، شاہ کابلی کون تھے، کس سلسلے کے فرد تھے، مجذوب تھے یا مجنون، نہ تو بیدل ہی ان سوالات کا جواب دیتے ہیں اور نہ ہی معاصر تاریخوں اور تذکروں میں اس نام کے کسی بزرگ یا کسی مجذوب کا ذکر ملتا ہے۔ اگر شاہ کابلی اتنے ہی بڑے بزرگ تھے کہ ان کے گرد دہلی کے عوام کا مجمع لگا رہتا تھا تو پھر اورنگ زیب کے عہد یا اس کے بعد کے کسی تذکرہ نگار نے دوسطری ہی سہی ان کا کسی نہ کسی عنوان سے کسی نہ کسی ضمن میں تذکرہ ضرور کیا ہوتا لیکن جہاں تک ہمارا مطالعہ ہے۔ ہم یہ بات یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ شاہ کابلی کا ذکر کسی بھی تذکرہ یا تاریخ نگار نے نہیں کیا ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بیسویں صدی کے اواخر میں زندگی بسر کرنے والے ایک فرد کی حیثیت سے ہم صرف بیدل کی تحریر کو مستند مانتے ہوئے شاہ کابلی کو ایک شخصیت مان لیں یا روایت و درایت کی کسوٹی پر پرکھتے ہوئے بیدل کے بیان کو مسترد کردیں؟ ایک گمان یہ بھی ہوتا ہے کہ بیدل نے یہ ضرور پڑھ رکھا ہوگا کہ مولانا روم کی زندگی کو تب و تاب اور سوز و ساز دینے والا ایک مجذوب شمس تبریزی ہے جس کی غیبت کے افسانے زبان زدِ خلایق ہیں کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ بیدل نے اپنے تخیل سے ایک پیکر تراش کر پہلے تو اس کا نظارہ کیا ہو، بعد ازاں اس کو کھو کر اس کی یاد میں زندگی بھر تڑپتے اور اسی خیالی یا موہوم پیکر کی یاد میں نغمہ سرائی کرتے رہے ہوں تا کہ ان کی زندگی کسی نہ کسی عنوان سے کسی نہ کسی طرح مولانا روم کی زندگی سے ملتی جلتی نظر آنے لگے اور ان کو ادب کی دنیا میں وہی مقام حاصل ہو جائے جو مولانا روم کو حاصل ہے۔

اسی ضمن میں ایک اور بات ذہن میں آتی ہے۔ بیدل کے بچپن ہی سے یہ بات ان کے دل میں ڈال دی گئی تھی کہ وہ اپنی پیدائش کے دن ہی سے ''یگانۂ روزگار'' کی حیثیت سے پیدا کیے گئے ہیں اور ان کی تخلیق سے خالق کا مقصد یہ ہے کہ وہ ان سے ایسے کام لے جو ان کے عہد میں کسی اور سے نہ لیا جائے، یہیں سے بیدل کی ایک مخصوص نفسیات کی تشکیل ہوتی ہے جب وہ شاعری کے میدان میں قدم رکھتے ہیں تو ان کو نظر آتا ہے کہ صنف مثنوی میں فردوسی، نظامی اور مولانا روم، صنف غزل میں سعدی، خسرو اور حافظ، صنف قصیدہ میں خاقانی، عرفی وغیرہ جو کارنامے انجام دے گئے ہیں بیدل ان پر کوئی

اضافہ نہ کر پائیں گے۔ اس حقیقت کے ادراک کے باوجود ان کو بہر حال کوئی ایسا کارنامہ انجام دینا تھا جو ان کو ''یگانۂ روزگار'' اور ان کے عہد کے دیگر افراد سے یکسر مختلف قرار دیتے۔ ایک دقت یہ بھی تھی کہ ان کے عہد کے فارسی شعرا بالخصوص ناصر علی سرہندی اور ان کے قبیل کے دوسرے شعرا اپنے زمانے کی ادبی فضا پر چھائے ہوئے تھے اور ان کے چراغ کے سامنے اپنے چراغ جلانے کے لیے کسی نہ کسی نادر اور انوکھی چیز کی ضرورت تھی، اس لیے بیدل نے وہ انداز بیان اختیار کیا جو براہ راست نہیں بالواسطہ انداز بیان کہا جاتا ہے۔ بالواسطہ انداز بیان فارسی یا یوں کہیے ایشیائی شاعری کے لیے کوئی نئی چیز نہیں ہے تو پھر بیدل کے اشعار کے سمجھنے میں کیوں دقت ہوتی ہے اور بہت سے لوگوں کو ان کا کلام کیوں معمہ یا چیستاں معلوم ہوتا ہے؟ ہمارے نزدیک اس سوال کا صرف ایک ہی جواب ہے جو یہ ہے کہ بیدل کی پوری کی پوری شاعری ان کی زندگی کے تجربات کی عکاس اور آئینہ دار ہے چونکہ ان کے تجربات عام انسانی تجربات سے یکسر مختلف ہیں اس لیے ان کے اشعار میں جن تجربات کی عکاسی کی گئی ہے ان تک ایک عام قاری کی نگاہ نہیں پہنچ پاتی۔ شاعر اور قاری کے درمیان اگر تجربے میں عدم اشتراک کا عمل شامل رہے تو شعر کی تفہیم کیوں کر ممکن ہوسکتی ہے؟

ہمارے خیال میں ایک ایسے شاعر کے کلام کو سمجھنے کے لیے جس کے تجربات عام انسانی تجربات سے میل نہ کھاتے ہوں صرف اس کی تحریروں ہی سے مدد لی جاسکتی ہے اور اس کی تحریروں ہی کے ذریعے اس کے تجربات کو اپنی گرفت میں لیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہم نے بیدل کی کتاب ''نکاتِ بیدل'' کو اپنا رہنما بنایا اور اسی کی روشنی میں بیدل کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔

O

’’خیام‘‘ از سید سلیمان ندوی پر ایک نظر

عمر خیام کا شمار ایران کے ان ناموروں میں ہوتا ہے جن کی شخصیت اور کارناموں پر وقت کے گرد و غبار کی ایک دبیز تہ چڑھی ہوئی ہے۔ جیسے جیسے وقت گزرتا جاتا ہے انسانی طبائع کی خوش عقیدگی اس گرد و غبار میں مزید اضافے کرتی جاتی ہے، کہا جاتا ہے کہ خیام ایک شاعر بھی ہے اور فلسفی بھی، منجم بھی ہے اور ایک آزادہ رو جویائے رازِ ہستی بھی۔ اس کے منجم ہونے کا ثبوت تو اس کے ایک ’’شاگرد‘‘ نظامی عروضی سمرقندی کی تصنیف چہار مقالہ (سنہ تالیف تخمیناً 550ھ) کی دو حکایتوں سے مل جاتا ہے، شاعر ہونے کا ثبوت ’’التنبیہ علی بعض اسرار المودعۃ فی القرآن العظیم‘‘ سے فراہم ہوتا ہے جو امام فخر رازی کی تصنیف ہے اور خیام کے انتقال کے تقریباً نوے سال بعد لکھی گئی ہے۔ میزان الحکمۃ (سنہ تصنیف 515ھ) اور زمخشری کی تصنیف (512ھ) الزاجر اس کے فلسفی ہونے کا ثبوت پیش کرتی ہیں اسی طرح عماد کاتب اصفہانی کی ’’خریدۃ القصر‘‘ (سنہ تصنیف 572ھ) کے ذریعے ہم کو خیام کی زندگی کے بارے میں بعض باتوں کا علم ہوتا ہے۔ ساتویں صدی ہجری اور اس کے بعد کے مورخین اور تذکرہ نگاروں نے خیام کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ یا تو درج بالا کتابوں سے ماخوذ ہے یا ان کی ’’خوش عقیدگی‘‘ کا مظہر جس کی کوئی تاریخی سند ہماری دسترس میں نہیں ہے۔

اردو زبان میں سب سے پہلے علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے اپنی تصنیف شعرالعجم میں خیام کا ایک مفصل تعارف کرانے کے ساتھ ساتھ اس کی شاعری پر بھی ایک ناقدانہ نظر ڈالی ہے، شعرالعجم کی تصنیف کے بعد بہت سے ایسے مآخذ سامنے آگئے ہیں جو علامہ شبلی نعمانی

مرحوم کے عہدِ حیات میں ناپید تھے اسی لیے ضرورت اس بات کی تھی کہ نو دریافت شدہ
مآخذ کی روشنی میں علامہ شبلی نعمانی مرحوم کی تحریر پر نظرِ ثانی کی جائے تاکہ قلت مواد کی بنا پر
خیام کے بارے میں جو باتیں شعرالعجم میں درج نہیں ہو سکی ہیں ان کا اضافہ کر دیا جائے۔
غالباً سید صاحب کے پیشِ نظر یہی بات تھی مگر جب وہ اس موضوع پر لکھنے بیٹھے تو ان کو اتنا
مواد مل گیا کہ اس کی مدد سے انھوں نے پانچ سو صفحات کی ایک ضخیم کتاب تحریر فرما کر خیام
کے نام کو روشن کیا۔

سید صاحب نے اپنی مذکورہ کتاب میں کئی مسلمات کو توڑا ہے مثلاً انھوں نے دلائل
قطعیہ کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ خیام، حسن صباح اور نظام الملک طوسی کی داستانِ معاصرت
جعلی ہے۔ بعض حضرات نے وصایائے نظام الملک کو بھی جعلی ثابت کرنے کی کوشش کی
ہے سید صاحب نے اس کے جعلی نہ ہونے پر جو بحث کی ہے اور جو نتیجہ اخذ کیا ہے اس
سے ابھی تک کوئی محقق اختلاف نہیں کر سکا ہے۔ اس کے علاوہ نو روز نامہ کو چھوڑ کر سید
صاحب نے جن متون کا انتساب خیام سے کیا ہے اس سے بھی کوئی محقق اختلاف نہیں کر
سکا ہے۔ نو روز نامہ کے سلسلہ میں اب بھی یہ شبہ ہے کہ شاید یہ خیام کی تصنیف نہ ہو، سید
صاحب نے اس کو خیام کی تصنیف نہ ماننے کے سلسلے میں جو دلائل پیش کیے ہیں ان پر
پوری طرح تکیہ کرنا مشکل ہے لیکن انھوں نے نو روز نامہ کا متن جس محنت اور دیدہ ریزی
سے مرتب کیا ہے اس کی داد نہ دینا ناانصافی ہوگی۔

ہم خیام کی تمام حیثیتوں سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف اس کی شاعرانہ حیثیت پر
کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں اور اس بات کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں کہ سید صاحب مرحوم نے
شاعر خیام کی جو تصویر کشی کی ہے اس کو کس حد تک استناد کا درجہ حاصل ہے؟ اس سلسلے میں
سب سے پہلے ہم سید صاحب کے اس کارنامے کا ذکر کرنا چاہیں گے کہ انھوں نے خیام
کے ایک معاصر عنصر المعالی کیکاؤس بن اسکندر کی کتاب قابوس نامہ سے خیام کی ایک رباعی
کا حوالہ ڈھونڈ نکالا ہے۔ قابوس نامہ کے مخطوطے ہمارے سامنے نہیں ہیں اس لیے یہ کہنا
دشوار ہے کہ یہ رباعی الحاقی ہے یا نہیں پھر بھی وہ اپنی دیدہ ریزی کے لیے ہمارے خصوصی
شکریہ کے مستحق ہیں۔ ہمارے نزدیک سب سے پہلی کتاب جس میں خیام کی ایک فارسی

رباعی ملتی ہے امام فخر رازی کی **التنبیہ علی بعض اسرار المودعۃ فی القرآن العظیم** ہے جو عمر خیام کے انتقال کے تقریباً نوے سال بعد لکھی گئی تھی۔ وہ رباعی یوں ہے:

دارندہ چو ترکیب چنین خوب آراست — از بہر چہ او فگندش اندر کم وکاست
گر خوب نیامد این بنا عیب کراست — ور خوب آمد خرابی از بہر چراست

اس کے بعد شیخ نجم الدین دایہ کی تصنیف **مرصاد العباد** (سنہ تصنیف 620ھ) میں ہم کو خیام کی دو رباعیاں ملتی ہیں، ایک تو وہی جو امام فخر رازی کی کتاب میں نقل ہوئی ہے اور دوسری یہ ہے:

دوری کہ دران آمدن و رفتن ماست — آنرا نہ بدایت نہ نہایت پیداست
کس می نہ زند دمی درین معنی راست — کاین آمدن از کجا و رفتن ز کجاست

پھر 38 برسوں تک خاموشی رہتی ہے اور خیام کا ذکر کسی بھی کتاب میں فارسی شاعر کی حیثیت سے نہیں دکھائی دیتا نہ ہی اس کی رباعی کا کوئی نمونہ کہیں نقل کیا جاتا ہے۔ 38 برسوں کے بعد عطا ملک جوئنی اپنی مشہور تاریخ، تاریخ جہان گشا (سنہ تصنیف 658ھ) میں خیام کی ایک فارسی رباعی نقل کرتا ہے جو یہ ہے:

اجزای پیالہ کہ درہم پیوست — بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پای نازنین از بر و دست — در مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست

ساتویں صدی ہجری ختم ہو جاتی ہے اور خیام کی رباعیوں کا کوئی اور نمونہ کسی دوسری کتاب میں ہماری نظروں سے نہیں گزرتا۔ 730ھ میں یعنی بہتر تہتر برسوں کے بعد حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ لکھی جاتی ہے جس میں خیام کی ایک ایسی رباعی ملتی ہے جو اوپر درج کردہ کتابوں میں نہیں ملتی وہ رباعی یوں ہے:

ہر ذرہ کہ بر روی زمینی بودہ است — خورشید رخی زہرہ جبینی بودہ است
گرد از رخ نازنین بآزرم فشان — کانہم رخ خوب نازنینی بودہ است

تاریخ گزیدہ کے دس سال بعد یعنی 740ھ میں محمد بن بدر جاجرمی اپنی کتاب مونس الاحرار فی دقایق الاشعار مرتب کرتا ہے اس کتاب میں خیام کی رباعیوں کی تعداد ایک دم سے بڑھ کر تیرہ ہو جاتی ہے۔ ان میں سے ایک رباعی جس کا پہلا مصرع یہ ہے: ''دوری

کہ در آن آمدن و رفتن ماست'' مرصاد العباد سے لی گئی ہے اور بقیہ بارہ نئی ہیں جو یہ ہے:

چون ابر بہ نو روز رخ لالہ بشست بر خیز و بجام بادہ کن عہد درست
کاین سبزہ کہ امروز تماشا گہ تست فردا ہمہ از خاک تو بر خواہد رست

این بحر وجود آمدہ بیرون زنہفت کس نیست کہ این گوہر تحقیق بسفت
ہر کس سخنی از سر سودا گفتند! زا نروی کہ ہست کس نمی داند گفت

برچشم تو عالم ارچہ می آرایند مگران بدان کہ عاقلان نگرانند
بسیار چو تو روند و بسیار آیند بربای نصیب خویش کت بربانید

چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد دل را بہ چنین غصہ دژم نتوان کرد
کارمن و تو چنانکہ رای من و تست از موم بدست خویش ہم نتوان کرد

یک قطرہ آب بود و بادریا شد یک ذرہ خاک و بازمین یکجا شد
آمد شدن تو اندرین عالم چیست آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

وقت سحر ست خیز ای مایۂ ناز نرمک نرمک بادہ دہ و چنگ نواز
کاینہا کہ بجایند نہ پایند دراز و انہا کہ شدند کسی نمی آید باز

ای پیر خردمند پگہ تر برخیز وان کودک خاک بیز را بنگر تیز
پندش دہ و گو کہ نرم نرمک می بیز مغز سرکیقباد و چشم پرویز

جاوید نیم چو اندرین دہر مقیم پس بی می و معشوق خطائیست عظیم
تا کی زقدیم و محدث امید و بیم! چومن رفتم زجہان چہ محدث چہ قدیم

ایام زمانہ از کسی دارد ننگ　　کو در غم ایام نشیند دل تنگ
می نوش در آبگینہ با نالۂ چنگ　　زان پیش کت آبگینہ آید برسنگ

می خور کہ فلک بہر ہلاک من و تو　　قصدی دارد بجانِ پاکِ من و تو
در سبزہ نشین و می روشن می خور　　کاین سبزہ بسی دمد زخاک من و تو

برسنگ زدم دوش سبوی کاشی　　سرمست بدم کہ کردم این او باشی
بامن بزبان حال می گفت سبوی　　من چو تو بُدم تو نیز چون من باشی

ای آنکہ نتیجہ چہار و ہفتی!!　　و زہفت و چہار دایم اندر تفتی
می خور کہ ہزار بار بیشت گفتم　　باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

اس سلسلۂ سخن کو مزید طول وطویل کیا جاسکتا ہے مگر اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم اپنی بات کو یہیں پر ختم کرتے ہوئے اپنے قارئین کی توجہ صرف ایک نکتہ کی طرف مبذول کرانا چاہیں گے جو یہ ہے کہ اگر خیام کا سالِ وفات 526ھ مان لیا جائے، تو اس زمانے سے لے کر 740ھ تک یعنی دوصدیوں سے زیادہ کی مدت گزر جانے پر بھی خیام کی فارسی رباعیات کی تعداد سولہ سے متجاوز نہیں ہوتی۔ اگر خیام اپنے زمانے کا اتنا بڑا اور اتنا ہی مشہور شاعر تھا، جیسا کہ آج سمجھا جاتا ہے تو یہ بات ہماری فہم سے بالاتر ہے کہ اس کے اشعار اس کے معاصرین نے کیوں نقل نہیں کیے اور وہ ایک شاعر کی حیثیت سے اس زمانے میں کیوں اتنا مشہور نہیں ہوا کہ تذکرہ نگار اس کے اشعار کے وافر نہ سہی کچھ نمونے نقل کر دیتے؟ آٹھویں صدی ہجری سے خیام کی فارسی رباعیوں کا جو جنگل اگنا شروع ہوا وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ گھنا ہوتا چلا گیا اور آج خیام کے نام سے اتنی رباعیاں منسوب ہو چکی ہیں جتنی شاید اس کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ رہی ہوں۔ سید صاحب مرحوم نے اپنی عالمانہ کتاب میں اس بات کو سلجھانے کی کوشش نہیں کی ہے کہ خیام کی رباعیوں کا یہ جنگل کہاں سے آیا اور اس گھنے جنگل میں سے گوہر مقصود کو کس طرح حاصل کیا جائے۔

1338ھ ش (61-1960) میں خوش عقیدگی کے ہاتھوں ایران میں ایک اور ''لطیفہ'' رونما ہو چکا ہے۔ وہاں کے بعض محققوں نے رباعیات عمر خیام کا ایک مخطوط، مکتوبہ 604ھ باڈلیان لائبریری، لندن کے ذخیرۂ کتب میں سے کھود نکالا جس میں خیام کی دو سو باون رباعیاں درج ہیں، اس نسخہ کی دریافت سے علمی دنیا میں ایک بھونچال سا آگیا، ایران کے بعض ذمہ دار بالغ نظر محققین نے جن میں مرحوم مجتبیٰ مینوی کا نام سرفہرست ہے جب اس مخطوطہ کا ناقدانہ جائزہ لیا تو اس کے کاغذ، روشنائی اور املائی خصوصیات کا تحلیل و تجزیہ کرنے کے بعد واضح الفاظ میں اعلان کر دیا کہ یہ کسی جعل ساز کی کارستانی ہے یہ مخطوط کسی طرح بھی ساتویں صدی ہجری کا مکتوبہ نہیں ہوسکتا۔ اس اعلان کے بعد خیام کی دو سو باون رباعیاں ہمارے ہاتھ آتے آتے رہ گئیں۔

ہم کو سب سے زیادہ تعجب اس بات پر ہے کہ سید صاحب مرحوم نے اپنی عالمانہ کتاب کے ساتھ دسویں صدی ہجری کے اوائل کا مکتوبہ رباعیات خیام کا نسخہ کیوں شائع کیا؟ بظاہر اس کی وجہ یہ رہی ہوگی کہ سید صاحب مرحوم کے نزدیک اس نسخہ کا متن ہر قسم کے شک و شبہ سے بالا تھا اسی لیے انھوں نے نہ صرف اس متن کو شائع کیا بلکہ اس کی روشنی میں عمر خیام کی شاعری کے خصائص متعین کیے بالخصوص عمر خیام کی شراب کے بارے میں سید صاحب مرحوم نے جو کچھ لکھا ہے وہ انہی رباعیات کو سامنے رکھ کر لکھا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ہمارے پاس وہ کون سا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ ہم یہ طے کرسکیں کہ سید صاحب نے جس متن پر بھروسہ کیا ہے وہ واقعی خیام ہی کی رباعیات کا متن ہے؟ جب تک یہ طے نہیں ہو جاتا کہ یہ رباعیاں واقعی خیام کی رباعیاں ہیں اس وقت تک سید صاحب نے خیام کی شاعری پر جو کچھ لکھا ہے مشکوک ہی رہے گا بالخصوص انھوں نے خیام کی شراب پر جو دادِ تحقیق دی ہے اس کا شمار خوش عقیدگی ہی کے زمرے میں کیا جائے گا۔

سید صاحب کی جلالت علمی، کاوش و تحقیق، تلاش و جستجو اور دقت نظر اپنی جگہ مسلّم مگر ان کی بشریت مسلّم تر۔ ہم کو ''خیام'' کا مطالعہ کرنے کے بعد محسوس ہوتا ہے کہ سید صاحب کا مطمح نظر یہ تھا کہ مغرب نے خیام کی جو تصویر بنائی ہے اور جس طرح اس کو غرق شراب ناب دکھلایا ہے اس کو انھیں اپنے زورِ قلم سے غلط ثابت کرنا ہے۔ سید صاحب نے اپنے

مقصود کو حاصل کرنے کے لیے ہر ممکن محنت کی اور خیام کا مقدمہ اس جلالت علمی سے علم و ادب کی عدالت میں پیش کیا کہ خیام کو برأت حاصل ہوگئی یہ سید صاحب کا کارنامہ ہے خیام مغرب کی عاید کردہ فردِ جرم سے صاف بری ہوگیا مگر یہ سوال اپنی جگہ پر باقی رہتا ہے کہ سید صاحب نے خیام کی جو تصویر پیش کی ہے کیا خیام واقعی ایسا ہی تھا؟ ہم فارسی ادب کے ایک طالب علم کی حیثیت سے سید صاحب کی چونکا دینے والی تحقیقات کو داد تو ضرور دیں گے مگر ان کے پیش کردہ نتائج سے ادب کے ساتھ اختلاف کرنے کی جرأت کریں گے اور عرض کریں گے کہ جب تک خیام کا واقعی، حقیقی اور اصلی کلام ہماری دسترس میں نہیں آجاتا اس کی شاعری کے بارے میں ہر خیال خوش عقیدگی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

O

ہند اسلامی تہذیب کے ایرانی اور زرد شتی عناصر

ہندوستان میں اسلام جن لوگوں کے ذریعہ پھیلا ان میں سے زیادہ تر افراد وسطِ ایشیا اور ایران سے آئے تھے۔ ان میں بہت سے خانوادے ایسے بھی تھے جن کے آبا و اجداد تو اصلاً عرب تھے مگر ان کو ایران اور وسطِ ایشیا میں رہتے ہوئے اتنی مدت گزر چکی تھی کہ یہ لوگ بھی فکر و عمل کے لحاظ سے ایرانی یا وسطِ ایشیائی بن چکے تھے۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ ایران اور وسطِ ایشیا سے آنے والے افراد نے تو اپنے آئین و آداب کی بڑی حد تک حفاظت کی اور ان کو ہندوستان کی فضا میں اس طرح رچا بسا دیا کہ وہ ہندوستانی معلوم ہونے لگے، مگر وہ عرب جو وقتاً فوقتاً غزوات، جہاد یا تجارت کے سلسلے میں ایران یا وسطِ ایشیا کی طرف ہجرت کرتے رہے وہ خود ایرانی یا وسطِ ایشیائی معاشرے میں کچھ اس طرح گھل مل گئے کہ ان کی ''عربیت'' افسانۂ پارینہ معلوم ہونے لگی اور وہ ایرانی آئین و تہذیب کے نمائندے بن کر دنیا کے سامنے ابھرے اور زندگی کے ہر شعبہ پر اپنے ان مِٹ اثرات چھوڑ گئے۔ ایران اور وسطِ ایشیائی معاشرے میں عرب اس طرح کیوں جذب ہوئے؟ اور ان کی اصل خصوصیات کیوں باقی اور برقرار نہ رہ سکیں؟ اس موضوع پر تو پھر کبھی اظہارِ خیال کیا جائے گا، اس وقت تو صرف اتنا ہی عرض کرنا مقصود ہے کہ ہندوستان میں جو اسلام پھیلا وہ براہِ راست عرب سے نہیں بلکہ ایران اور وسطِ ایشیا سے آیا تھا۔ اور اسلام کے آنے کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں جو تہذیب پروان چڑھی اور بعد میں اسلامی تہذیب کے نام سے موسوم ہوئی وہ دراصل ایرانی اور وسطِ ایشیائی تہذیب تھی جس میں اسلامی عناصر بھی شامل ہوگئے تھے۔ اس تہذیب نے ہندوستان کی معاشرت، بولیوں، زبانوں، مصوری، موسیقی،

ادب، فنِ تعمیر غرض کہ زندگی کے ہر شعبے پر اپنے بہت گہرے اور دور رس اثرات چھوڑے ہیں جن کے مظاہر آج کے ہندوستان میں بھی قدم قدم پر نظر آتے ہیں۔

ایرانی اور وسطِ ایشیائی مسلمان مذکورہ تہذیب و تمدن کے ساتھ ساتھ ایک چیز اور بھی ہندوستان لائے جو وقت اور زمانے کے گزرنے کے ساتھ ہندوستانی معاشرے میں اس طرح گھل مل گئی کہ اب وہ خالص ہندوستانی چیز معلوم ہوتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے جو اوّلین دستے آئے وہ انتہا سے زیادہ مذہبی رواداری کے حامل تھے، وہ اپنے ساتھ صرف اسلامی تصورات ہی نہیں لائے بلکہ ان کے جلو میں وہ قدیم ایرانی اور زردشتی تصورات بھی ہندوستان میں داخل ہوئے جو اُن ایرانی اور وسطِ ایشیائی مسلمانوں کے لیے اجتماعی لاشعور کا درجہ رکھتے تھے یعنی یہ وہ تصورات تھے جو ان کے آبا و اجداد کے ذریعہ انھیں ورثے کے طور پر ملے تھے۔ اس ورثہ کو انھوں نے نہ صرف محفوظ رکھا بلکہ اپنے ساتھ ہندوستان لاکر اس کو ایک ایسے سانچے میں ڈھال لیا جو خالص ہندوستانی سانچا کہا جاسکتا ہے۔

ہندوستان آنے والے ان مسلمانوں کے اس عمل کو چاہے جس نام سے یاد کیجیے، اس کو ان کی عرب دشمنی سمجھیے یا کچھ اور، مگر حقیقت یہ ہے کہ ان ہی مسلمانوں کے اثر سے ہندوستان کے لوگ قدیم ایرانی و تورانی بادشاہوں، بہادروں، ہیروؤں، زشت کرداروں اور زردشتی تصورات سے نہ صرف آشنا ہوئے بلکہ ان سے اس طرح متاثر ہوئے کہ ان ایرانی الفاظ کو اپنے ذخیرۂ الفاظ میں شامل کرکے ہندوستانی ذخیرۂ الفاظ کو وسیع کیا اور ان الفاظ کو نئے نئے معنی و مفاہیم بھی عطا کیے۔

اصل موضوع پر اظہارِ خیال کرنے سے پہلے ایک نکتہ کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جن قدیم ایرانی اور زردشتی تصورات کی طرف گزشتہ سطور میں اشارہ کیا گیا ہے وہ مسلمانوں کے ذریعہ نہیں بلکہ ان پارسی مہاجرین کے ذریعہ ہندوستان میں عام ہوئے ہوں گے جو ایران سے ترکِ وطن کرکے ہندوستان میں بس گئے تھے۔ ہمارے خیال میں ایسا کہنا درست نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو پارسی ہندوستان میں بس گئے تھے انھوں نے اپنی نسلی اور مذہبی شناخت برقرار رکھنے کے لیے نہ صرف اوستائی رسمِ

خط کو برقرار رکھا تھا بلکہ اپنے عبادت خانے اور مذہبی کتابوں کو بھی دوسروں کی نظر و دسترس سے مخفی رکھتے تھے۔ صرف یہی نہیں بلکہ عرصۂ دراز تک وہ ہندوستان کے لوگوں سے رسمی اور کاروباری تعلقات رکھنے کے باوجود نہ تو وہ خود کسی سے متاثر ہوئے اور نہ ہی انھوں نے ہندوستان کے کسی فرقہ یا طبقہ پر اپنا کوئی گہرا اور دیرپا اثر چھوڑا۔ ان پارسیوں کو جب ہندوستان میں رہتے رہتے ایک مدت گزر گئی تو انھوں نے محسوس کیا کہ ان کو اپنے گنبدِ بے در سے نکل کر کھلی اور آزاد فضا میں سانس لینی چاہیے۔ اس احساس کو انھوں نے جب عملی جامہ پہنایا تو ان سے ایک چوک ہوگئی۔ انھوں نے اپنے اظہارِ خیال اور مذہبی تبلیغ کے لیے جس زبان کا انتخاب کیا وہ کوئی ہندوستان گیر زبان نہ تھی بلکہ ایک علاقائی زبان تھی جس کا دائرۂ کار و اثر بہت محدود تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہندوستانی زبان، گجراتی، اختیار کر لینے کے باوجود ایک عرصۂ دراز تک پارسی حضرات ہندوستان کے دوسرے فرقوں کے لوگوں سے کٹے کٹے رہے۔ ان کے جو مذہبی تصورات و افکار ہندوستانیوں میں عام ہوئے وہ ان مسلمانوں کی کوششوں کا نتیجہ تھے جو ایران اور وسطِ ایشیا سے ترکِ وطن کر کے ہندوستان آئے تھے، اس سلسلے میں خود پارسیوں نے نہ تو کوئی کوشش کی اور نہ ہی ایسا کرنا ان کی تہذیبی اور نسلی شناخت کے لیے مفید تھا۔

ہم اپنے اس مطالعہ کا آغاز پہلے اُن الفاظ اور تصورات سے کرتے ہیں جو یا تو فارسیٔ باستان کے الفاظ ہیں یا اوستائی زبان کے، لیکن ان کو ہندوستانی مسلمانوں نے اس طرح اپنے مذہبی تصورات کا جز بنا لیا ہے کہ ان کا غیر عربی یا یوں کہیے کہ غیر اسلامی الفاظ ہونا محسوس تک نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر یہاں چند وہ اسما پیش کیے جاتے ہیں جو آج کے ہندوستانی معاشرہ کے جانے پہچانے اسما ہیں اور جن کے مترادفات عربی زبان میں موجود ہیں مگر وسط ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں کے اثرات سے ہندوستانی مسلمان ان ہی غیر عربی اسما اور اصطلاحات میں اپنے مذہبی تصورات و خیالات کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ان چند الفاظ پر غور فرمائیں۔ خدا، ایزد و یزدان، سروش، رستخیز یا رستاخیز، نماز، فرشتہ، اہریمن یا اہرمن، بہشت و دوزخ۔

یہ سارے کے سارے الفاظ کسی نہ کسی شکل میں پہلوی یا اوستائی زبان میں موجود

تھے اور ان کے معنی بھی آج کے مروج معنی سے مختلف تھے۔ سب سے پہلے خدا کا لفظ لیجیے جو ہندوستانی مسلمانوں میں اللہ کے لفظ کے مترادف کے طور پر نہ صرف یہ کہ مستعمل ہے بلکہ اللہ کے لفظ کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ پہلوی الاصل ہے۔ پروفیسر نذیر احمد صاحب نے اپنے ایک مقالے میں تحریر فرمایا ہے کہ پہلوی اشکانی میں اس کا تلفظ خوتاذ، پہلوی ساسانی میں خوتای اور پاژند میں خودائے پہلوی اور پاژند دونوں میں اس لفظ کے معنی بادشاہ کے تھے اور یہ لفظ کبھی بھی اللہ کے معنوں میں استعمال نہ ہوتا تھا۔ یہ لفظ ایرانی اور وسطِ ایشیائی مسلمانوں کے ہمراہ ہندوستان آیا جس سے شہنشاہیت اور بادشاہت کا تصور تو بالکل مفقود ہوگیا اور یہ لفظ صرف اللہ کے لفظ کے مترادف کے طور پر استعمال ہونے لگا، چنانچہ آج بھی اللہ کے لفظ کے مقابلے میں خدا کا لفظ ہمارے معاشرے میں زیادہ مستعمل ہے۔

کچھ یہی حال ایزد و یزدان الفاظ کا بھی ہے۔ اوستائی زبان میں جس لفظ کا تلفظ یزتا ہے وہ پہلوی زبان میں ایزد ہوگیا ہے، جو اسی شکل میں فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ فارسی اور اردو میں یہ لفظ خالق اور اللہ کے لیے بولا جاتا ہے مگر یہ جس زبان کا لفظ ہے اس میں اس کے معنی بالکل ہی دوسرے ہیں، اوستائی زبان میں یزتا کا لفظ اہورا مزدا کی ایک ایسی مخلوق کے لیے استعمال ہوا ہے جس کا کام بالکل فرشتوں جیسا ہے اور اس مخلوق کی تعداد ہزاروں سے بھی متجاوز ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ اہورا مزدا کی مخلوقات میں ایک مخلوق ایسی بھی ہے جو یزتا یا ایزد سے بلند اور اعلا مرتبہ پر فائز ہے اور اس کی تعداد اوستا کے مطابق صرف سات ہے۔ یہ کہنا تو دشوار ہے کہ کس طرح ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے ایک ایسی مخلوق کے نام کو خدائے واحد کے نام کے طور پر استعمال کرنا شروع کیا جس کی تعداد ہزاروں سے زیادہ ہے، بہرحال یہ حقیقت ہے کہ ایزد کا لفظ فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں خدائے واحد کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جہاں تک لفظ یزدان کا تعلق ہے یہ لفظ ایزد کی جمع کے طور پر پہلوی زبان میں مستعمل تھا اور اس کا اصل تلفظ ایزدان تھا۔ اس جمع کے علاوہ دو لفظ اور بھی تھے جو لفظ ایزد کی جمع کے طور پر استعمال ہوتے تھے، ہماری مراد یزتان اور یزدان سے ہے۔ یزدان کا

لفظ فارسی میں برقرار رہا اور ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں کے اثر سے ہندوستان کے اسلامی معاشرے سے بھی اس کو قبولیت کی سند ملی۔ اس سلسلے میں ایک دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ یزدان کا لفظ اپنی شکل کے اعتبار سے تو جمع ہے مگر معنی کے لحاظ سے اس کا شمار واحد الفاظ میں ہوتا ہے۔ ایزد اور یزدان، یہ دونوں الفاظ ہماری زبان اور معاشرہ میں اس طرح رچ بس گئے ہیں کہ ان کے غیر اسلامی اور غیر ملکی ہونے کا احساس تک نہیں ہو پاتا۔

اسی طرح فرشتہ کا لفظ فارسی اور اردو زبانوں میں مَلَک کے لفظ کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا رہا ہے اور آج بھی مستعمل ہے۔ یہ لفظ اپنی اصل کے لحاظ سے ایک قدیم ایرانی لفظ ہے، جس کا اوستائی تلفظ फराएशता ہے اور فارسی باستان میں फराईशता۔ اوستا اور فارسی باستان میں اس لفظ کے معنی صرف فرستادہ کے ہیں۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ کب اور کیوں کر مَلَک کو ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے فرشتہ کہنا شروع کیا؟ ایک قیاسی وجہ اس کی یہ ہوسکتی ہے کہ مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق حضرت جبرئیل علیہ السلام باری تعالیٰ کا کلام لے کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لاتے تھے، چوں کہ وہ فرستادۂ خدا تھے اس لیے ممکن ہے کہ اوّل اوّل ان کو فرشتہ کے لقب سے ملقب کیا گیا ہو اور وقت و زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ اس لفظ میں اتنی وسعت پیدا کر لی گئی کہ اس کا اطلاق ملائکہ کے پورے طبقے پر کیا جانے لگا۔ بہرحال یہ امر تحقیق طلب ہے اور اس سلسلے میں کوئی حتمی بات نہیں کہی جاسکتی۔ فرشتہ کا لفظ ہندوستان کے اسلامی معاشرے میں کچھ اس طرح جذب ہوگیا ہے کہ اس کی اصل و کنہ کی طرف ہمارا دماغ کبھی متوجہ ہی نہیں ہوتا اور ہم اس کو ایک ''اسلامی'' لفظ سمجھتے ہیں۔ حالاں کہ اس لفظ کے اصل اور سیدھے سادے معنی فرستادہ کے ہیں۔

اب آیئے نماز اور روزہ کی طرف۔ فارسی اور اردو میں عربی لفظ صلوٰۃ کے مترادف کے طور پر نماز کا لفظ بولا جاتا ہے۔ ہندوستان میں تو صلوٰۃ کا لفظ استعمال کرنے والے معدودے چند ہی ہوں گے۔ نماز کا لفظ پاژند کے لفظ نماژ کی یاد دلاتا ہے اور گمان غالب یہی ہے کہ یہ لفظ براہ راست پاژند سے اخذ کیا گیا ہے اور ''ژ'' کو ''ز'' سے بدل دیا گیا ہے۔ اوستائی زبان میں اس کی دو شکلیں ملتی ہیں کہیں کہیں پر اس کو ''نمہ'' کہا گیا ہے، جس

میں دعا کا مفہوم غالب ہے، اور کہیں کہیں پر نمہ کی جگہ نمس کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ یہی لفظ جب پہلوی زبان میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا تلفظ نج ہوتا ہے۔ مسلمانوں میں نماز کا جو طریقہ رائج ہے زردشتیوں کے یہاں اس طرح کی کوئی بات نہیں تھی۔ اس کی جگہ ان کے یہاں آتش کدوں میں دعا خوانی ہوتی تھی۔ اس لیے یہ سمجھنا دشوار ہے کہ ایرانی اور وسطِ ایشیائی مسلمانوں نے اپنی صلوٰۃ کو نماز کا نام کیوں دیا۔ ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ رہی ہو کہ چوں کہ صلوٰۃ کا اختتام دعا پر ہوتا ہے اس لیے انھوں نے صلوٰۃ ہی کو اس نام سے موسوم کرنا شروع کر دیا ہو جس کو ان کے آبا و اجداد دعا کے معنوں میں بولتے تھے۔ وہ یہی لفظ لے کر ہندوستان آئے اور ان ہی کے زیر اثر ہندوستان میں بھی صلوٰۃ کی جگہ پر نماز کا لفظ اس طرح رائج ہو گیا کہ اب اگر ہم نماز کا لفظ ترک کر کے صلوٰۃ کا لفظ رائج بھی کرنا چاہیں تو عوام کو اس لفظ کے ترک کرنے میں بہت تکلف ہوگا۔

یہی حال روزہ کے لفظ کا بھی ہے۔ اس لفظ کی کوئی نہ کوئی شکل اوستا، فارسیِ باستان اور پہلوی تینوں زبانوں میں ملتی ہے۔ اس لفظ کی اوستائی شکل رَ اُچاہ रओचाह ہے جو فارسی باستان میں رَ اُوچاہ रउचाह اور پہلوی میں روچ ہوگئی۔ جہاں تک اس لفظ کے معنی کا تعلق ہے اوستا میں اس کے معنی روشنی کے ہیں اور فارسی باستان اور پہلوی میں دن کے۔ اوستا فارسیِ باستان اور پہلوی تینوں زبانوں میں اس لفظ کے جو معنی ہیں اس کا کوئی تعلق کسی مذہبی عمل سے نہیں ہے۔ نہ جانے کس طرح اور کیوں وسطِ ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں نے اس لفظ کو صوم کا مترادف قرار دے لیا۔ ممکن ہے کہ اس لفظ کو صوم کے معنی میں استعمال کرنے کی وجہ یہ ہو کہ روزہ کی ابتدا روشنی کے پھوٹنے سے پہلے پہلے ہی ہو جاتی ہے اور اس کا خاتمہ روشنی کے ختم ہونے پر ہوتا ہے۔ چوں کہ روزہ کی ابتدا اور خاتمہ دونوں ہی کا تعلق کسی نہ کسی شکل میں روشنی سے ہے اس لیے ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے صوم کے لفظی معنی کو ظاہر کرنے کے لیے روزہ کا لفظ منتخب کر لیا ہو جس میں دن کے بھی معنی مضمر ہیں اور روشنی کے بھی۔ بہرحال اتنی بات تو مسلم ہے کہ روزہ کا لفظ خالص ایرانی لفظ ہے جو وسط ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں کے ہمراہ ہندوستان آیا اور یہاں کے معاشرہ اور زبان میں جذب ہو کر رہ گیا۔

ابھی تک ہم نے جن الفاظ کا مطالعہ پیش کیا ہے وہ یہ الفاظ ہیں جو نہ تو عربی ہیں اور نہ اسلامی۔ لیکن ہندوستانی مسلمانوں نے اِن قدیم ایرانی اور زردشتی الفاظ کو اس طرح اپنی مذہبی لغت کا جز بنا لیا ہے کہ اب ان الفاظ کو ترک کرنا دشوار ہی نہیں ایک حد تک ناممکن بھی ہے۔ اس طرح کے اور بھی بہت سے دوسرے الفاظ پیش کیے جاسکتے ہیں جو ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی اصطلاح بن گئے ہیں اور ان الفاظ کا سہارا لیے بغیر کوئی بھی ہندوستانی مسلمان اپنے مذہبی خیالات کا اظہار نہیں کرسکتا۔ اس طرح کے الفاظ میں بہشت، دوزخ، سروش، رستخیز یا رستاخیز وغیرہ خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ہم مذکورہ الفاظ سے صرف نظر کرتے ہوئے اس مطالعے کے دوسرے حصے کی طرف آتے ہیں۔

ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمان جب ہندوستان آئے تو اس زمانے میں ایران میں شہنشاہیت کو قائم ہوئے تقریباً ڈیڑھ ہزار سال کا عرصہ گزر چکا تھا۔ اس مدت میں جن خاندانوں نے ایران پر حکمرانی کی ان کو ہم بہ آسانی دو حصوں میں تقسیم کرسکتے ہیں۔ پہلے حصے میں تو ایران کے وہ شاہی خاندان آتے ہیں جن کا کوئی تاریخی ریکارڈ دنیا میں باقی نہیں ہے۔ ان کے بارے میں ہماری جو بھی معلومات ہیں وہ سینہ بہ سینہ چلی آنے والی ان افسانوی روایات پر مشتمل ہیں جن میں بیشتر کا تذکرہ پہلوی زبان کے شاہ ناموں اور پھر فردوسی کے شاہ نامے میں موجود ہے۔ دوسرا حصہ ان شاہی خاندانوں پر مشتمل ہے جن کے بارے میں یونانی اور عرب مورخین کی شہادتیں دستبرد زمانہ سے محفوظ رہ گئی ہیں، اس کے علاوہ خود ان کے زمانے کے بہت سے ایسے کتبے مکشوف ہوگئے ہیں جن کی مدد سے ان خاندانوں سے متعلق بادشاہوں کی شخصیت اور عہد کے بارے میں صحیح رائے قائم کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ ہم نے اوپر کی سطور میں جن بادشاہوں کا تذکرہ کیا ہے ان کے نام اور کارنامے ایرانی اور وسط ایشیائی باشندوں کے اجتماعی لاشعور کا ایک حصہ بن چکے تھے۔ قبولِ اسلام کے بعد بھی ان ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے اپنے اس تہذیبی ورثے اور اجتماعی لاشعور کی اس طرح آبیاری کی کہ وہ ان کو اپنے ہمراہ ہندوستان لائے اور ہندوستان لاکر انھوں نے ان افراد کو ہندوستانی زبانوں سے اس طرح روشناس کرایا کہ وہ ان کا ایک ناقابلِ تقسیم جُز بن گئے۔ صرف اردو ہی میں نہیں بلکہ فارسی سے متاثر ہونے والی دوسری

زبانوں میں بھی گیومرث، ہوشنگ، ضحاک، فریدون، ایرج، تور، گرشاسپ، تہماسپ، کیقباد، کیکاؤس، سیاؤش، افراسیاب، لہراسپ، بہمن، داراب، دارا، اسکندر، اردشیر اور خسرو پرویز جیسے بادشاہوں کے نام اور کارنامے اس طرح بیان ہوئے ہیں گویا یہ شخصیتیں غیر ملکی نہیں بلکہ ہندوستانی ہیں۔ ان بادشاہوں کے علاوہ جواں مردوں، پہلوانوں، ہیروؤں میں سے اردو کے علاوہ دوسری اور زبانوں میں بھی، رستم، سہراب، ژال، روداب، سام، برزو گیو اور گودرز کے قصے اسی طرح مشہور ہیں جس طرح ہندوستانی نبرد آزماؤں کے قصے۔ عشق و عاشقی کے میدان میں دیکھیے تو شیرین و فرہاد، بیژن و منیژہ کے قصے ہندوستان میں اسی دلچسپی سے پڑھے اور سنے جاتے ہیں جس دلچسپی سے لوگ ہیر رانجھا اور سسی پنوں کے قصوں کو سنتے ہیں۔ ہندوستان آنے والے وسط ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں نے ہندوستان کی زبانوں کو زردشت، اوستا، ژند، پاژند، مانی، مزدک، آتش کدہ، مغ اور موبد سے صرف آشنا ہی نہیں کیا بلکہ ان کے بارے میں معلومات کا وہ خزینہ بھی دیا جو ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کا گراں مایہ حصہ ہے۔

قدیم ایرانی اور زردشتی الفاظ، افکار و افراد کا یہ مختصر ترین جائزہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بہت کافی ہے کہ ہندوستان آنے والے مسلمان اپنے ساتھ صرف مذہب اسلام اور اسلامی تصورات ہی نہیں لائے بلکہ قدیم ایرانی اور زردشتی تہذیبی ورثہ بھی اپنے ہمراہ لائے جو وقت اور زمانے کے گزرنے کے ساتھ ہندوستان کے تہذیبی ورثہ کا ایک ناقابل تقسیم جز بن گیا[1]۔

O

1۔ یہ مقالہ ایک حد تک استاد محترم پروفیسر نذیر احمد صاحب کے مقالے سے مستفاد ہے۔

دیوانِ حافظِ ہندی

ذاکر حسین لائبریری جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں ایک مخطوطہ محفوظ ہے جس پر دیوان حافظ لکھا ہوا ہے، یہ حافظ ایک ہندوستانی شاعر ہے، مخطوطہ ناقص الآخر ہے، ترقیمہ نہ ہونے کی وجہ سے کہنا مشکل ہے کہ کب لکھا گیا ہے، مگر کاغذ اور روشنائی دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ یہ زیادہ سے زیادہ پچاس ساٹھ سال قبل نقل ہوا ہوگا، اور اگر بہت قدیم ہوگا تو اس کی کتابت تیرھویں صدی ہجری کے آخر میں ہوئی ہوگی، مخطوطہ میں فارسی اور اردو کلام دونوں درج ہیں، ناقص الآخر ہونے کی وجہ سے ردیف ق سے ی تک کی اردو غزلیں اس میں نہیں ہیں:

اس مخطوطہ کو دیکھ کر خیال ہوا کہ مختلف تذکروں کی مدد سے اس شاعر کے حالات معلوم کرنے کی کوشش کی جائے، اس سلسلہ میں عقد ثریا، تذکرۂ ہندی، ریاض الفصحا، گلشن بے خار، نکات الشعرا اور گلشن ہند کا جائزہ لیا گیا، مگر ان میں اس شاعر کا حال کچھ نہ معلوم ہوسکا، احتیاطاً بارھویں صدی ہجری کے تذکرے مثلاً تذکرہ حسینی، سرو آزاد اور خزانہ عامرہ کا بھی مطالعہ کیا گیا، مگر اس نام کا کوئی شاعر نہ ملا۔

لغت نامہ دہخدا اور تذکرۂ صبح گلشن تالیف 1295ھ میں حافظ کے نام سے ایک شاعر کا ذکر نظر سے گزرا، لغت نامۂ دہخدا میں ہے۔

"حافظ: سید اکبر علی یکے از شعرائے سادات ہندوستان، او خواہر زادہ و شاگرد مولوی اکرام الدین حیران است و نسبت وے بجعفر برادر امام حسن عسکری میر سید، و سید جلال الدین بخاری یکے از اجداد وے بود و آبا و اجداد او در دہلی، از مشائخ طریقت بودند او ر است:

لرزہ می افتد زماہی تابماہ آسمان
نالہ ام چون از دل پر اضطراب آید[1] بردن

صبح گلشن میں ہے:

"حافظ سید اکبر علی، حافظ قرآن است ہمشیر زادہ و شاگرد مولوی اکرام الدین حیران، نسبش بحضرت جعفر برادر امام حسن عسکری منتہی می شود و بچند واسطہ تا سید جلال الدین بخاری میرود، آباء کرام و اجداد عظام حافظ مشائخ طریقت گذشتہ اند و طینت اکثری از ایشاں بخاک دہلی سرشتہ والد حافظ سید محمد علی ابن سید رفیع الدین در قصبہ جالندھر مضاف صوبہ لاہور توطن گزید و حافظ آنجا متولد گردید"

دوپارہ حافظ بیدل دل قمر گردد　　اگر ز پردہ بُتِ مہ جبیں شود پیدا
نمی دانم چہ لذّت داشت یا رب آب شمشیرش
کہ چشم زخم دیگر داشت بسمل گشتہ نخچیرش
لرزہ می افتد زماہی تا بماہ آسماں
نالہ ام چوں از دل پر اضطراب آید بروں

رُباعی

جاناں دم نزع دیدنی ہست بیا　　احوال دلم شنیدنی ہست بیا
اے دادہ رُخ تو آب و رنگی گل را　　رنگ رُوخ ما پریدنی ہست بیا[2]

مذکورۂ بالا دونوں تذکروں میں حافظ کو زیر نظر مخطوطہ کا شاعر نہیں قرار دیا جاسکتا اس کی وجہ تو یہ ہے کہ لغت نامۂ دہخدا میں جو شعر درج ہے اس کی زمین ردیف وقوافی میں زیر بحث حافظ کی بھی ایک غزل موجود ہے، لیکن یہ شعر اس میں نہیں ملتا، اس طرح صبح گلشن میں جو رُباعی اور مزید دو شعر درج ہیں، وہ بھی پیش نظر مخطوطہ میں نہیں ہیں، اس کے علاوہ

1۔ لغت نامہ دہخدا جلد ح ص 109۔
2۔ تذکرہ صبح گلشن تالیف، 1295ھ، ص 116۔

زیر بحث حافظ اپنی غزلوں میں جگہ جگہ اپنے پیر کا نام لکھتا ہے، مگر لغت نامۂ دہخدا اور صبح گلشن کا حافظ کسی کا مرید نہیں معلوم ہوتا، اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ وہ کسی کا مرید رہا ہوگا تب بھی یہ کہے بغیر چارہ نہیں ہے، کہ اس کو اپنے پیر سے غیر معمولی ارادت نہیں تھی، اسی وجہ سے تذکرہ نگاروں نے اس کے پیر کے ذکر سے احتراز کیا ہے۔

ذاکر حسین لائبریری میں موجودہ تذکروں میں گلستان سخن ہی ایک ایسا تذکرہ ہے جس میں شاعر کا ذکر ملتا ہے اس کی تکمیل 1274ھ میں ہوئی تھی، لوح کتاب کے مطابق اس کی ترتیب صابر گورگانی نے دی، لیکن اس زمانہ کے بہت سے لوگوں نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ تذکرہ صہبائی کا لکھا ہوا ہے، حقیقت حال کچھ بھی ہو، اس تذکرہ سے حافظ کے بارے میں حسب ذیل معلومات فراہم ہوتی ہیں۔

''حافظ تخلص خدا طلب صوفی مشرب سرائے آگاہ معارف انتباہ یادگار سلف حافظ مشرب، اس جزو زمان میں خاکساری اور نفس شکنی اس صاف دل و پاک اعتقاد پر ختم تھی، کماں تسلیم سے الف قد کو دال بنا دیا تھا، اور رکوع و سجود کے شوق میں منار قامت کو محراب کر دیا تھا، موافق اس قول کے کہ المومن مرآۃ المومن یعنی مومن سب کو اپنا سا سمجھتا ہے، وہ ہر کسی کو نیک سمجھتا اور اپنے سے بہتر جان کر کمال تواضع اور فروتنی سے پیش آتا ہے، علمِ موسیقی میں مہارت چست اور اس فن کی سمجھ بہت درست، جنتر اور بین بجانے میں دستگاہ تمام، خیال اور دھرپت گانے میں قدرت مالا کلام مگر وہ سب مضامین عرفان سے مالا مال ہوتے... اور وہ راگ ان معانی بلند کی مدد سے عارف کو مدارج علیا تک لے پہنچتے، گویا یہ شعر مولانا اشرف العارفین جلال الدین رومی قدس سرہٗ کا اسی کے نغمے کی شان میں ہے۔''

ایں زمزمہ مرکبیست مر رُوح ترا بر دار و خوش بعالم بار برو

شعر گوئی کی طرف بھی توجہ بہت فرماتا، اور اس کے پردے میں بھی وہی راگ گاتا، سوز سینہ شبستان ابیات میں شمع افروز اور داغ محبت مجمر اوراق میں عودسوز، ہر چند کہ وہ لوگ مائدۂ سخن سے لذّت یاب اور لطفِ شعر سے آشنا ہیں،

اس کے دست پخت طبیعت سے مزہ نہ اٹھاتے، لیکن اہل مذاق کو ان معنی کی لذت اور ان مضامین کی کیفیت اپنے سے بیگانہ کر دیتی تھی، از بسکہ یہ اقوال اس کے دل کے اسرار تھے، ارباب باطن کے سوا اس سے کم کسی کو احتظاظ ہوتا، سچ ہے کہ حال کو اہل حال ہی خوب سمجھتا، شاہ نظام الدین معروف شاہ جی کہ تونگر صورت درویش سیرت اور دنیا ظاہر وفقیر باطن تھے ہمیشہ اس صحبت فیض منقبت کو مغتنم جانا کیے، اور بعد اس کی وفات کے اپنے نفس واپسیں تک صرف افادات پیشیں کو آشنائے زمان کرتے رہے، ایک بدمست ظاہر اور ہوشیار باطن میرا دوست تھا، کہ فی الجملہ مجھ کو اس سے اعتقاد اور سوز دل وگداز باطن مثل شمع اس کے ظاہر سے ٹپکتا تھا، میں نے اس پاک باطن نیک کردار کی زبان سے یوں سنا کہ ایک روز صوفیان حقیقت شناس کا ہنگامہ گرم تھا، اس جلسے میں اس روشن ضمیر نے ایک رباعی عارفانہ پڑھی، اور سب حلقے کو ایک حال طاری ہوگیا، اس جگہ ایک لڑکا سات آٹھ برس کا بھی حاضر تھا، اس کا بھی وہی احوال ہوگیا، اور جب مجلس تمام ہوئی دوپہر کے بعد اس کو ہوش آیا، مرزا بیدل درست فرماتے ہیں۔''

ع :۔ حرف ایں طائفہ سحر بیان، اعجاز است[1]''

صابر گورگانی کی اس طویل عبارت آرائی کے باوجود اس بات کا مطلق پتہ نہیں چلتا کہ اس شاعر کا کیا نام تھا، کس خانوادہ سے تعلق رکھتا تھا، کہاں کا رہنے والا تھا، کب مرا، کس طرح زندگی بسر کی، تعلیم کیسی اور کہاں تک ہوئی، اس کے پیر شاہ جی کس سلسلہ سے منسلک تھے، ان کا انتقال کب ہوا، مذکورۂ اقتباس سے یہ نتائج ضرور اخذ کیے جاسکتے ہیں۔

1۔ تذکرۂ گلستان سخن کی ترتیب کے زمانے میں شاعر زندہ نہیں تھا، ورنہ اس کا تذکرہ ماضی بعید کے صیغہ میں نہ ہوتا۔

2۔ گلستان سخن میں جس شاعر کے حالات درج کیے گئے ہیں، اس کو موسیقی میں ماہرانہ

1۔ گلستان سخن ص۔ 9-198۔

دسترس حاصل تھی، جس سے وہ اسرارِ حقیقت کی پردہ کشائی کرتا رہا۔

3۔ اس کے کلام میں جن اسرار حقیقت کا ذکر ہوتا عام افراد اپنی کم فہمی کی وجہ سے اس سے حظ نہ اٹھا پاتے، ممکن ہے اسی وجہ سے تذکروں میں ان کا ذکر نہیں ملتا، اور صرف اہل حال افراد ہی اس کے اشعار کے معنی و مطالب سے لطف اٹھاتے ہیں۔

4۔ ان کے پیر کا نام شاہ نظام الدین تھا، جو شاہ جی کے نام سے مشہور اور قوی ہیکل فرد تھے۔

5۔ ان کے پیر کو نظام الدین پانی پتی نہیں قرار دیا جاسکتا، نظام الدین پانی پتی کے بارے میں ''پانی پت اور بزرگانِ پانی پت'' میں مرقوم ہے کہ ان کے والد شیخ عثمان زندہ پیر کے نام سے اور دادا شیخ عبدالکبیر بالا پیر کے نام سے مشہور تھے، ان کی ولادت 781ھ میں اور وفات 1018ھ میں ہوئی، انتقال کے وقت ان کی عمر 147 سال تھی، اگر زیرِ نظر حافظ کے پیر نے اتنی لمبی زندگی پائی ہوتی تو صابر گورگانی اس کی طرف ضرور اشارہ کرتے۔ اس سے قطع نظر صابر گورگانی اپنے ایک دوست کا حوالہ دیتے ہیں، جو پیر صاحب کی اس مجلس میں شریک تھا، جس میں ان کے ایک رباعی پڑھنے پر ایک خرد سال لڑکا تک مست ہوگیا تھا، جیسا کہ معلوم ہے، شیخ نظام الدین پانی پتی کا انتقال 1018ھ میں ہوا تھا، اور صابر گورگانی کا تذکرہ 1274ھ میں مکمل ہوا۔ عقلاً یہ محال نظر آتا ہے کہ گیارھویں صدی ہجری کی ابتدا کے کسی بزرگ کو تیرھویں صدی ہجری کے نصف آخر کا کوئی شخص دیکھ سکے اور اس کی محفل میں بیٹھ سکے، اس لیے ہمارا خیال ہے کہ یہ شاہ نظام الدین، شیخ نظام الدین پانی پتی سے الگ کوئی صوفی ہوں گے، جن کے بارے میں ہم کو کوئی علم نہیں ہے۔

اس مخطوطہ کے مطالعہ سے علم ہوتا ہے کہ حافظ سلسلۂ صابریہ چشتیہ سے منسلک تھے۔ انھوں نے حضرت علیؓ، حضرت حسنؓ و حسینؓ، معین الدین چشتیؒ اور سید محمد یعقوب بدخشانیؒ کی مدح میں ایک ایک قصیدہ لکھا ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ، علاء الدین صابر اور شاہ محمد نظام پانی پتی کی مدح میں کئی کئی قصائد ملتے ہیں، سب سے اہم بات یہ ہے کہ نظام پانی پتی کی مدح میں قصیدہ اس عنوان سے شروع ہوتا ہے۔

در مدح شیخ المشائخ زبدہ اولیا واصلین حضرت شاہ محمد نظام پانی پتی۔

اس عنوان اور متعدد قصائد کی وجہ سے اول اول یہ گمان ہوا کہ شاید یہی نظام الدین حافظ کے پیر ہوں مگر ان کے نام سے دو وجہوں سے صرف نظر کرنا پڑا اول تو یہ کہ ان کا انتقال گیارھویں صدی ہجری کے اوائل میں ہوا ہے اور گورگانی کی تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ حافظ تیرھویں صدی ہجری کے شاعر تھے۔ دوم یہ کہ پانی پت کے بزرگ شیخ نظام الدین کے نام سے، یاد کیے جاتے تھے۔ نہ کہ شاہ نظام الدین کے نام سے اس وقت گمان غالب یہ ہے کہ اس مخطوطہ کے مرتب نے پانی پتی کا اضافہ اپنی طرف سے کر دیا ہے اور یہ تمام کے تمام قصائد حافظ نے اپنے پیر شاہ نظام الدین کی مدح میں لکھے ہیں۔ خود حافظ کے کلام میں جن نظام الدین کا حوالہ بار بار آتا ہے وہ شاہ نظام الدین ہیں۔ شیخ نظام الدین نہیں، مثال کے طور پر چند اشعار ملاحظہ ہوں ۔

حافظ شوریدہ را یک نظر شاہِ نظام — منزل و ماوائے دیگر کارروانی دیگر ست

سرور پیر مغاں شاہ نظامِ مقتدا — مسکینِ حافظ بےنوا ادنیٰ غلام کوئے اوست

سرود بادہ چو خواہی بجُو زشاہ نظام — مزید عشق ز حافظ شراب خوار طلب

بہ یمن شہ نظام الدین بنازد حافظ مسکین — کہ در بارِ مصائب ہا دل چوں کوہکن دارد

یا نظام شاہ دین ایں خستہ را فریاد رس — چوں حافظ بی خانماں من تشنۂ جامم ہنوز

حافظ نے جہاں جہاں بھی اپنے پیر کا ذکر کیا ہے ان کو شاہ نظام یا شہ نظام کے نام سے یاد کیا ہے۔ وہ کہیں بھی ان کو شیخ نظام نہیں کہتے۔ اسی وجہ سے ہمارا خیال ہے کہ مرتب مسودہ کی غلطی سے نظام الدین کے نام میں پانی پتی کا اضافہ ہوگیا ہوگا۔ حافظ کا صابری ہونا بھی انہی کے اشعار سے ثابت ہوتا ہے۔ صرف دو اشعار مثال کے طور پر درج کیے جاتے ہیں ۔

اوفتادہ بدرِ احمد صابر حافظ — یک نظرِ لطف بہ بیند تنِ عریانی را

قطرۂ از جامِ دور صابری آمد نصیب — گشت حافظ مہر رخشاں گاہ راس وگاہ چپ

زیر بحث مخطوطہ کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ حافظ کی بعض غزلیں بڑی صاف شستہ رواں اور جذبات سے پُر ہیں، مگر اسی کے ساتھ بہت سی ایسی غزلیں بھی ہیں جن کو

صرف ''است'' اور بود لگا کر فارسی بنا لیا گیا ہے۔ ان غزلوں میں نہ کوئی کیف ہے اور نہ نمک نری قافیہ پیمائی اور تک بندی معلوم ہوتی ہیں، اس مخطوطہ کا ہم نے جو سرسری مطالعہ کیا ہے وہ اسرار حقیقت معلوم کرنے کے لیے نہ تھا، بلکہ اس کی شاعرانہ قدر و قیمت کا اندازہ لگانا مقصود تھا۔ اس نقطۂ نظر سے حافظ کے کلام کا جائزہ لینے کے بعد مناسب یہی معلوم ہوا کہ ان کی کچھ چیدہ چیدہ غزلیں شائع کر دی جائیں، نیز ان کے بارہ میں شکوک و شبہات کی نشاندہی بھی کر دی جائے، تا کہ اہل نظر کی امداد و اعانت سے اس شاعر کی اصلیت کا پتہ چلایا جا سکے اور اس کے عہد کی تعین کے بعد اس کے بارے میں جو کچھ معلومات فراہم ہوسکیں ان کو سامنے رکھ کر پیش نظر مخطوطہ کا ایک ناقدانہ متن مرتب کر دیا جائے۔ ان سطور کی اشاعت کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اگر اس شاعر کا کوئی دوسرا مخطوطہ کسی کتب خانہ میں محفوظ ہوگا تو سطور ہذا کی اشاعت کے بعد اس کا بھی پتہ چل جائے گا اور اس نسخے کی مدد سے متن کو مرتب کرنے میں آسانی ہوگی، نمونے کے طور پر حافظ کی چند غزلیں درج کی جاتی ہیں۔

(1)

برخیز یک دم ساقیا بکشا در میخانہ را، یک جرعہ بر ما بخش کن آن بادۂ مستانہ را
بنگر گروہِ عاشقاں بر در گہت زاری کناں دریاب از بہر خدا چندیں دلِ دیوانہ را
بزم طرب را ساز کن، جامی بمشتاقاں بدہ برگیر ساز عقل و دیں در دست کن پیمانہ را
اے ناصح پژمردہ دل پندے بمستاں می دہی ناداں چہ دانی ماجرا جام و سبو خمخانہ را
زنہار ہرگز کے خلد خار ملامت در دلم از سوختن نبود خبر مسکیں دلِ پروانہ را
بگذار ایں عقل و خرد در بزمِ رنداں شورداں شاید کہ از فیضِ خدا رہ یابی آن میخانہ را

اے حافظ مسکیں گدا رو بردرِ شاہِ نظام
از صدقِ جاں کن التجا بگذار ایں افسانہ را

(2)

اے جانِ من جانانِ من ہستم دعا گوئے شما عمرے شد اندر آرزو افتادہ در کوئے شما
چوں می نہ پرسی حالِ من اے شاہ فرخ فالِ من ذکر تو قیل و قالِ من بس زندہ بر بوئے شما

من کشتۂ ناز تو ام سرگشتہ از ساز تو ام — دیوانہ جانِ بازِ تو ام قربان ہر سوئے شما
من کیستم تا دم زنم یا دین و دل برہم زنم — صد عالمے حیران شدند از چشم جادوئے شما
صدہا فلاطوں بوعلی صدہا سعید و ہم شقی — چنداں پریشان وخجل از زلف وگیسوئے شما
در دو جہاں غوغائے تو در انس و جاں ہوہائے تو — افتاں وخیزاں ہر کسے در جست وہم جوئے شما

بیچارہ مسکیں ہر زماں حافظ فقیرِ ناتواں
در زیر چوگاں عشقِ تو سرگشتہ چوں گوئے شما

(3)

مست شوق وصل یارم روز و شب — زاں شراب اندر خمارم روز و شب
گر میسر نیستم آن بادہ صاف — دُر بہ نوش و بادہ خوارم روز و شب
من بہر سو حُسنِ او بینم دلا — زاں بہر شے در نظامِ روز و شب
چوں گدایم بردرِ پیرِ مُغاں — شاہِ جملہ شہر یارم روز و شب
ہمچو یاراں در ہوائے عشقِ او — از دل و جاں خوں ببارم روز و شب
تا مگر باشم سگِ کوئے مغاں — دل شکستہ بندہ دارم روز و شب
خاک راہِ آن خراباتِ مغاں — چشم اندر سر مہ دارم روز و شب

حافظا از آتشِ عشقِ صنم
تا ابد مانند نارم روز و شب

(4)

عاشقاں را در رہ عشق از ملامت عار نیست — ہیچ گل باشد کہ ہمراہش سنان خار نیست
کعبہ و بت خانہ نزد عاشقاں باشد یکے — در طریقِ عاشقی این تفرقہ در کار نیست
مذہب و آئین عشق ایں جملہ یک رنگی بود — راہ و رسمِ عاشقاں ایں سبحہ و زنار نیست
ناصحا برعاشقاں صد زخم رسوائی مزن — کافر عشقم بااسلام و دینم کار نیست
عاشقاں را گر کسے محرم نباشد گو مباش — بیدلاں را ہمدمی جز سایۂ دیوار نیست

زادۂ درد است حافظ ہم غذائش خونِ دل
از ہزاراں کوہِ غم او را جوئے آزار نیست

(5)

مژدہ اے دل کہ شبِ فرقتِ یار آخر شد — غمِ تنہائی و رنج شبِ تار آخر شد
صولتِ بادِ خزاں بود بگلزار دلم — شکر صد شکر کہ از بادِ بہار آخر شد
خار ہجراں کہ بصد نوک جراحت می کرد — ہم ز اقبال گل روئے نگار آخر شد
شمہ از لطفِ نظر ساقی ما ہست کہ کرد — بیم صد غصہ و تشویش خمار آخر شد
حالیا آن مے و میخانہ وآں دف و چنگ — کہ زخورشید جہاں تاب غبار آخر شد

گرچہ واعظ ہمہ عیب کند حافظ را
لیک صد شکر کہ آں غصۂ یار آخر شد

(6)

دارو دلِ دیوانۂ سیر گلستانے دگر — باشد درونِ سینہ ام صد موج طوفانی دگر
اے زاہدگم کردہ پے تا کے پریشاں می شوی — در سیر کعبہ دل ببیں قطع بیابانی دگر
در مذہب عشاق حق از کافری بس چارہ نیست — ہر دم گرو سازند جا بانا مسلمانی دگر
شوریدگانِ عشق را چوں ہیچ صبح و شام نیست — ہر لحظہ دارند اندروں خورشید تابانی دگر

حافظ بعشق آں صنم باشد پریشاں دمبدم
ہر لحظہ می سازد جدا قطع بیابانی دگر

(7)

من دولت دردِ تو بدر ماں نفروشم — کفر سر زلفِ تو بایماں نہ فروشم
صد خارِ فراقت بدلم گر خلد ہر گز — در باغ چو بلبل بصد افغاں نہ فروشم
عیش دوجہانِ بغمِ عشق ندانم — ایں جنسِ گراں را بکس ارزاں نہ فروشم
من رندِ نظر باز غلامِ در صابر — ہرگز بکسے پاکیِ داماں نہ فروشم
گرناصحِ بیہودہ مرا عیب کند چیست — از بہر یکے لقمۂ صد ایماں نہ فروشم
خاک در صابر ہمہ اکسیر خدائی است — یک ذرّہ بصد تختِ سلیماں نہ فروشم

ایں رندی و بدمستی حافظ عجبے نیست
دشوار بدست آمدہ آساں نہ فروشم

(8)

من کہ اندر عشق رسوائے جہاں خواہم شدن — آتش افشاں من زیں خاک دان خواہم شدن
ایں خیالم بود چوں بینم و را پرسم ازو — می ندانستم کہ آندم بے زباں خواہم شدن
مستم اکنوں ناصحا از غمزۂ ساقی مپرس — چوں شوم ہشیار در شرح و بیاں خواہم شدن
واعظ بیہودہ این زہد و صلاح از من مجو — من نہ ہرگز در پئے خلد و جناں خواہم شدن
از شرابِ ناب ساقی چوں طہارت کردہ ام — از ہمہ خبث و خباثت در اماں خواہم شدن

حافظا در عشق از جاں صرف کردن چارہ نیست
در تلاشِ بے نشاں، خود بے نشاں خواہم شدن

(9)

در نمازم چوں نظر افتد بماہ روئے تو — پشت بر قبلہ کنم بینم خم ابروئے تو
روئے ظاہر سوئے قبلہ باطنم بس سوئے تست — زین دوروئی خودم شرمست پیش روئے تو
گہہ رہ بہ میخانہ برم گہہ رخت سوئے خانقہ — می گردم ہر جا در بدر، دایم بہ جست جوئے تو
اکنوں کہ دل پژمردہ شد از قیل و قال مدرسہ — آیم بکنج میکدہ افتم بگفت و گوئے تو
چون زاہد افسردہ دل تا کے بہ محرابِ دعا — ایں دم مرا کافی بود طاق خم ابروئے تو
صد روزن از سوز دروں در سینۂ خود کردہ ام — تا بو کہ افتد پرتوے از آفتابِ روئے تو

حافظ نہ از خاکِ درِ محروم می ماند چنیں
بسیار وارد التجا پیش سگانِ کوئے تو

(10)

بکجا روم زکویت چہ دو اکنم چہ چارہ — کہ دلم ز درد و خوں شد جگرم ہزار پارہ
این زاریٔ دل من کہسار گر ببیند — چوں موم نرم گرد دولہائے سنگِ خارہ
بے چارہ دیدۂ من رویت چگونہ بیند — بہزار دیدہ خواہم کہ کنم ترا نظارہ
بکسے ترا چہ نسبت کہ بدلبراں بگویم — تو چو آفتابِ تاباں دگراں بود ستارہ

دل خستہ حافظم را تو بسوختی حذر کن
زچہ خنجر مژہ را تو کشی زہر کنارہ

(11)

آمد آن دلبرِ عیار بہ آنی عجمی　　عزت و جاہ و حشم شوکت و شانی عجمی
غمزۂ و ناز و کرشمہ ہمہ آں غنج و دلال　　چشم مستے عجے آفت جانی عجمی
ایں چہ حسن است خدایا کہ بچشم پیداست　　یافتم جملہ ازاں روح و روانی عجمی
یک نظر کرد بماہم لب عیسیٰ بکشاد　　زندۂ ساخت مرا تنگ دہان عجمی

گشت مقبول خرابات چو حافظ بادب
مثل او نیست مگر سوختہ جانی عجمی

نمونے کے طور پر زیر نظر مخطوطہ کی گیارہ غزلیں نقل کر دی گئی ہیں ان غزلوں کے مطالعہ کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ صابر گورگانی کو حافظ سے والہانہ حد تک عقیدت تھی۔ اسی وجہ سے ان کو حافظ کے کلام میں اسرار باطن کی کافر فرمائیاں نظر آئیں، ورنہ انصاف تو یہ ہے کہ کیا بلحاظ غزل گوئی اور کیا بلحاظ مضامین تصوف ان بزرگ کا کلام کسی غیر معمولی اہمیت کا حامل نہیں نظر آتا۔ تیرھویں صدی ہجری میں غالب کے علاوہ اور بہت سے شعرا جن میں شیفتہ اور صہبائی بھی شامل ہیں۔ فارسی میں داد سخن دے رہے تھے۔ زیر نظر مخطوطے کے مطالعے سے اس بات کا بآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس دور میں فارسی غزل گوئی کے کون کون سے رنگ رائج تھے اور اگر اس مخطوطے کے شاعر کا دوسرے شعرا کے کلام سے موازنہ کرکے اس زمانہ کی غزل گوئی کے رجحان کا تجزیہ کیا جائے تو ممکن ہے کہ کچھ نئے گوشے بھی ابھر کر سامنے آئیں۔ اس لحاظ سے اس مخطوطہ کی اہمیت ہو سکتی ہے اگر اس مخطوطہ کی ترتیب و اشاعت کا کام کیا جائے، تو تیرھویں صدی ہجری کے ایک فارسی گو شاعر کے کلام کو دست بُرد زمانہ سے محفوظ کر دیا جائے گا۔ اس مخطوطہ میں اردو کا بھی کلام ہے، اگر کوئی صاحب ذوق اس حصہ کا تعارف کرائیں تو ایک بڑی ادبی خدمت ہوگی۔

O

آزاد ہندوستان میں فارسی زبان کے مطالعے کی اہمیت

(یہ توسیعی خطبہ 5 اکتوبر 1994 کو بنارس ہندو یونیورسٹی، وارانسی کے شعبۂ فارسی کے ایک جلسے میں پڑھا گیا)

میں صدر شعبۂ فارسی بنارس ہندو یونیورسٹی کا شکرگزار ہوں کہ انھوں نے مجھے آپ حضرات کے درمیان آنے اور اظہار خیال کرنے کا موقع عنایت فرمایا۔ میں ایک ایسے احساس مسرت و حیرت کے ساتھ آپ کے سامنے کھڑا ہوا ہوں جس کو میرا قلم الفاظ کا جامہ پہنانے سے قاصر ہے۔ مسرت اس بات کی بھی ہے کہ میں اس ادارے میں آپ سے مخاطب ہوں جس کے ایک لائق استاد مولوی مہیش پرشاد صاحب بھی تھے جنھوں نے اپنی زندگی کا ایک ایک لمحہ غالب شناسی کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ انھوں نے جو علمی و ادبی سرمایہ اپنی یادگار چھوڑا ہے وہ آج بھی ہمارے لیے معتبر اور بامعنی ہے۔ میں بنارس ہندو یونیورسٹی میں ایک ایسے ادارے کی نمائندگی کر رہا ہوں جس کے ایک لائق استاد پنڈت حبیب الرحمٰن شاستری تھے جن کی کتاب ''رس'' آج بھی اہل علم کی نگاہوں کا سرمہ ہے اور جنھوں نے اپنی زندگی کے قیمتی لمحات اپنشد کے مسلسل مطالعے میں صرف کیے اور نتیجہ کے طور پر اردو پڑھنے لکھنے اور جاننے والوں کو 'آئینہ حقیقت' نامی کتاب دے گئے۔ میری دعا ہے کہ بنارس ہندو یونیورسٹی میں مولوی مہیش پرشاد اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں پنڈت حبیب الرحمٰن شاستری پیدا ہوتے رہیں تاکہ چراغ سے چراغ جلنے کا عمل تیز سے تیز تر

رہے اور زمانے کی کوئی بھی آندھی تہذیبی لین دین کے چراغ کو گل نہ کر سکے۔ ان ابتدائی کلمات کے بعد اب میں اصل موضوع کی طرف آتا ہوں۔

اکثر ذہنوں میں یہ سوال گونجتا رہتا ہے کہ آزاد ہندوستان میں جس کی سرکاری زبان ہندی اور بین الصوبائی رابطے کی زبان انگریزی ہے، یونیورسٹیوں، کالجوں اور اسکولوں میں فارسی زبان کی تعلیم دینے کے لیے افرادی قوت اور ایک معتدبہ رقم کیوں خرچ کی جا رہی ہے؟ فارسی نہ تو ہندوستانیوں کی مادری زبان ہے نہ ہی ایک صوبے کا دوسرے صوبے سے ربط قائم رکھنے کا ذریعہ۔ اس کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ آج بھی کیوں باقی ہے اور کچھ ''دیوانے'' کیوں دن رات اس زبان کے مطالعے کو فروغ دینے کے لیے کوشاں ہیں اس سوال کا ایک سیدھا سادا سا جواب تو یہ ہے کہ فارسی ایک زندہ زبان ہے جس کو کروڑوں افراد بولتے لکھتے اور پڑھتے ہیں۔ اس کا بیش قیمت ادب ہے جس کے مطالعے سے مسرت و بصیرت دونوں حاصل ہوتی ہے۔ یہ زبان ایران، افغانستان اور تاجکستان کے عوام کی مادری زبان بھی ہے اور سرکاری زبان بھی۔ ہندوستان کو ان ملکوں سے رابطہ رکھنے اور سیاسی تعلقات قائم کرنے کے لیے ایسے افراد کی ضرورت ہے جو اچھے فارسی داں ہوں، آل انڈیا ریڈیو کے فارسی اور دری یونٹوں کا کام کاج کرسکیں، وزارت خارجہ اور وزارت داخلہ کے خفیہ محکمے میں بھی ایسے افراد کی ضرورت ہے جو ایک طرف ضرورت پڑنے پر اپنے ملک کا دفاع اسی زبان میں کرسکیں اور دوسری طرف، اس مراسلت و مکاتبت پر بھی نظر رکھ سکیں جو فارسی زبان میں ہوتی ہے، ایسے خطوط ہندوستان میں آتے بھی ہیں اور ہندوستان سے باہر جاتے بھی ہیں۔

میرے نزدیک یہ جواب اگرچہ صداقت کا حامل ہے مگر مکمل نہیں ہے۔ مذکورہ بالا حقائق سے قطع نظر اوپر جو سوال کیا گیا ہے، اس کا مکمل اور بھرپور جواب یہ ہے کہ آزاد ہندوستان میں فارسی زبان کا مطالعہ ہماری قومی اور تہذیبی ضرورت ہے۔ فرض کر لیجیے کہ ہمارے ملک کے تعلقات ایران، افغانستان اور تاجکستان سے خراب ہو جاتے ہیں اور ان کے سفارت خانے بند ہو جاتے ہیں، ان ملکوں کا ایک بھی فرد ہمارے ملک میں نہیں رہ جاتا جو فارسی زبان میں اپنے وطن خط لکھے یا اس کے وطن سے کوئی خط آئے۔ اب نہ تو کسی

سرکاری محکمہ میں مترجم کی ضرورت باقی رہتی ہے نہ ہی فارسی زبان کے ماہرین کی۔ اس وقت بھی فارسی زبان کا مطالعہ ہمارے لیے ناگزیر ہوگا۔ ناگزیر اس لیے کہ یہ ہماری قومی اور تہذیبی ضرورت ہے اور کوئی بھی باہوش و باعقل فرد اپنی قومی اور تہذیبی ضرورت سے صرف نظر کرنے کا خیال تک اپنے دل میں نہیں لاسکتا۔

ہمارے ملک میں دو غیر ملکی زبانوں کو سرکاری زبان کا درجہ حاصل رہا ہے۔ ایک فارسی اور دوسری انگریزی، اس فرق کے ساتھ فارسی تقریباً آٹھ سو برسوں تک ہمارے ملک کی سرکاری زبان رہی اور انگریزی صرف اسی نوے برسوں تک، گوکہ آزاد ہندوستان میں آج بھی انگریزی کا تسلط جاری ہے مگر اس کی وہ سرکاری حیثیت نہیں رہی ہے جو 1947 سے پہلے تھی۔ انگریزی جتنے عرصے تک سرکاری زبان رہی اتنے عرصے تک صرف اسی کا سکہ نہیں چلتا رہا بلکہ اسی کے پہلو بہ پہلو دوسری ہندوستانی زبانوں میں بھی تصنیف و تالیف کا کام برابر ہوتا رہا، غالباً یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں انگریزی زبان میں علوم وفنون کی کتابوں کا وہ ذخیرہ مہیا نہیں کیا جاسکا جس سے ناواقفیت کی بنا پر ہمارا قومی اور تہذیبی نقصان ہو اور جس کے مطالعے کے بغیر ہمارا اپنے ماضی سے سارا رشتہ کٹ کر رہ جائے۔ اس کے برخلاف فارسی زبان میں ہمارا جو قومی اور تہذیبی سرمایہ موجود ہے اگر اس سے صرف نظر کر لیا جاتا ہے تو ہم اپنے ملک کی تاریخ کے تقریباً آٹھ سو سالہ دور سے ناآشنائے محض ہو کر رہ جائیں گے۔

زندہ قوموں کا اصل سرمایۂ حیات تاریخ ہی ہوتی ہے۔ تاریخ صرف گزشتہ بادشاہوں کے عہد حکومت کے سیاسی واقعات و حادثات ہی کا نام نہیں ہے بلکہ نام ہے عہد گزشتہ کی تمام قومی، تہذیبی، لسانی اور سیاسی سرگرمیوں کے مصدقہ ریکارڈ کا۔ تاریخ کے دامن میں صرف بادشاہوں، شاہزادوں، درباریوں اور سرکاری اہل کاروں کو پناہ نہیں ملتی بلکہ اس کے دامن میں اہل حرفہ، صناعوں، علوم وفنون کے ماہروں، مذہبی عالموں، تہذیبی قدروں کو فروغ دینے والوں اور مستقبل کا حسین خواب دیکھنے والوں کو بھی پناہ ملتی ہے۔ تاریخ ہی ہمارے ماضی کو حال کا تسلسل اور آئندہ کے سمت سفر کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ہندوستان کی آٹھ سو سالہ تاریخ کا جو ذخیرہ فارسی زبان میں محفوظ ہے اتنا بیش قیمت ہے کہ کوئی بھی ایماندار

اور منصف مزاج شخص اس کو نظر انداز نہیں کرسکتا۔ ہم نے اپنے مطالعے کی آسانی کے لیے تاریخ کو تین ادوار میں تقسیم کر رکھا ہے، عہد قدیم، عہد وسطیٰ اور عہد جدید۔ جس طرح قدیم ہندوستان کی تاریخ کا کامل مطالعہ سنسکرت زبان پر دسترس کے بغیر ناممکن ہے اسی طرح ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا مکمل اور صحیح مطالعہ فارسی زبان کے علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ یہ مطالعہ نہ تو انگریزی میں لکھی ہوئی نسبتاً جدید کتابوں کے ذریعے ممکن ہے اور نہ ہی ان ترجموں کے ذریعے جو برطانوی تسلط کے بعد معرض وجود میں آئے۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ ہندوستان کی تاریخ کے موضوع پر آٹھ سو برسوں میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان سب کتابوں کا ترجمہ سو دو سو برس میں بھی ممکن نہیں ہے۔ اگر بفرض محال ترجمے کو اصل کی جگہ دے بھی دی جائے تب بھی فارسی زبان میں ہمارے لیے مہارت حاصل کرنا اس وقت تک لازمی قرار پائے گا جب تک کہ ہم سارے سرمایے کا کسی ہندوستانی زبان میں ترجمہ کرکے آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ نہ کردیں۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ کے نہ جانے کتنے ایسے واقعات ہیں جن کا ذکر صرف فارسی کی کتابوں میں ملتا ہے۔ میں طول کلام سے بچنے کے لیے یہاں صرف ایک مثال پیش کرنے پر اکتفا کروں گا ابوالفضل بیہقی فارسی زبان کا ایک مشہور تاریخ نگار ہے جس نے غزنویوں کے دور کی ایک مفصل تاریخ لکھی تھی جو تیس جلدوں میں تھی۔ اس تاریخ کا جو حصہ ضائع ہونے سے بچ گیا ہے وہ سلطان مسعود غزنوی کے عہد حکومت سے بحث کرتا ہے اسی لیے اس کو تاریخ مسعودی بھی کہا جاتا ہے۔ یہ تاریخی کتاب اگرچہ ہندوستان میں بیٹھ کر نہیں لکھی گئی مگر اس میں ہندوستان پر مسعود غزنوی کے حملوں کا ذکر ہے۔ اس کتاب کے ذریعے یہ بات ہمارے علم میں آتی ہے کہ مسعود غزنوی کے ایک فوجی سردار ینال تگین نے 421ھ (1030) میں بنارس پر بھی حملہ کیا تھا اس زمانے میں بنارس پر راجہ گنگ (ممکن ہے اصل نام گنگا رہا ہو جس کو بیہقی نے گنگ سمجھا) کی حکومت تھی میرے استاد پروفیسر نذیر احمد صاحب نے ایک مقالہ لکھنے کے سلسلے میں اس بات کی تلاش شروع کی کہ سنسکرت اور دوسری مقامی زبانوں میں اس حملے سے متعلق جو بھی مواد مل جائے اس کا بیہقی کے بیان سے تقابلی مطالعہ کرکے راجاؤں، امیروں، شہروں، قلعوں اور دریاؤں وغیرہ

کے نام درست کر لیے جائیں اور ہندوستانی زبانوں میں محفوظ معلومات کا بیہقی کی تحریر سے موازنہ کر کے یہ دیکھا جائے کہ بیہقی نے کس حد تک سارے واقعات نقل کیے ہیں اور کس حد تک ان واقعات کو پوشیدہ رکھا ہے جن کا ذکر ہندوستانی ماخذوں میں محفوظ ہے۔ استاد محترم کی تلاش و جستجو کا جو نتیجہ نکلا وہ ان ہی کے الفاظ میں سن لیجیے:

> ''میرا قیاس تھا کہ ہندوستان کے اس قدیم شہر (بنارس) سے متعلق سنسکرت اور یہاں کی دوسری زبانوں میں کافی مواد ملتا ہوگا لیکن میری حیرت کی انتہا نہ رہی جب مجھے معلوم ہوا کہ بنارس کی تاریخ کے سلسلے میں سب سے قدیم اور قابل وثوق ماخذ تاریخ بیہقی ہی ہے[1]۔''

صرف اسی ایک مثال سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اپنے قومی سرمایے یعنی عہد وسطیٰ کی تاریخ تک دسترس حاصل کرنے کے لیے ہم کس حد تک فارسی زبان کے محتاج ہیں۔

کسی قوم کی تاریخ کا خام مواد ان فرمانوں اور دفتری کاغذوں میں محفوظ رہتا ہے جو وقتاً فوقتاً جاری ہوتے رہتے ہیں۔ ہندوستان کے عہد وسطیٰ میں لاکھوں نہیں بلکہ کروڑوں فرمان جاری ہوئے جن کی زبان فارسی تھی۔ افسوس ہے کہ ہمارا دور آتے آتے فرمانوں کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو چکا ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ نیشنل آرکاوز، مختلف کتب خانوں اور شخصی ذخیروں میں جو فرمان محفوظ ہیں وہ تمام فرمانوں کا صرف ہزاروں حصہ ہیں۔ ہماری بے توفیقی یہ ہے کہ ہم نہ تو ان فرمانوں کو مرتب کر پائے ہیں نہ ہی ہم نے ان کا مفصل جائزہ لے کر ان کی روشنی میں اپنے ملک تاریخ لکھنے کی کوشش کی ہے۔

میں یہاں پر ایک تحریر کا خاص طور سے ذکر کرنا چاہتا ہوں۔ جس کا فوٹو میری بھی نظر سے گزرا ہے اور جس برادری کا اس تحریر میں تذکرہ ہے اس کے بعض نوجوانوں سے اپنی نوجوانی کے زمانے میں میری بھی ملاقات رہی ہے۔ یہ تحریر کسی جاگیر کے متعلق نہیں ہے بلکہ سزا کے بارے میں ہے۔ اس تحریر سے علمی دنیا کو مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم نے 1932 میں ''ہندوؤں کا ایک عجیب فرقہ'' کے عنوان سے معارف[2] کے ذریعے

1۔ تاریخی اور علمی مقالات، مترجم۔ کبیر احمد جائسی، مکتبہ برہان دہلی، 1976۔ ص6۔

2۔ نمبر 10 ج 30 (جولائی 1932) ص 7-5۔

روشناس کرایا تھا۔ شہر اعظم گڑھ میں سوناری کا پیشہ کرنے والے ایک خاندان میں یہ تحریر عکسی طور پر محفوظ ہے(1)۔

مذکورہ تحریر کی 819ھ میں دہلی کے دارالقضا (آج کی جج کچہری) میں رجسٹری ہوئی تھی جس کو 822ھ میں سیسے کی تختی پر نقش کروالیا گیا تھا میری نظر سے 1957 یا 1958 میں سیسے کی تختی نہیں بلکہ تختی کا فوٹو گزرا تھا۔ اس تحریر میں جن دوسنوں کا ذکر ہے ان میں سید بادشاہوں کے خاندان کے بانی سید خضر خاں بن ملک سلیمان (822-817ھ) کی دہلی پر فرمانروائی تھی۔ اس پر جن قاضی صاحب کی مہر ہے ان کا نام اطیع اللہ علوی ہے اس تحریر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے شاہی خزانے کے خزانچی کا نام منی رام سیٹھ تھا اور دیوان دین دیال۔ اس تحریر کا خلاصہ مولانا ندوی نے معارف میں شائع کر دیا ہے جو یہاں نقل کیا جاتا ہے۔

> ''متعدد ہندو جو شاہی چوب دار تھے کسی سرکاری الزام میں ماخوذ ہوئے اور ان کو توپ سے اڑا دینے کا حکم ہوا مگر شاہی خزانچی سیٹھ منی رام نے اپنے گرونندجی رام چوبے ساکن جونپور کے اشارے سے بادشاہ کے حضور میں ان کی سفارش کی، جو منظور ہوئی لیکن یہ حکم ہوا کہ یہ ہتھیار نہ باندھیں، زنار نہ پہنیں اور اپنا پیشہ اور قومیت بدل لیں اور سوناری کا پیشہ اختیار کریں لیکن چونکہ ان کی معافی گروجی کے ذریعے ہوئی تھی اس لیے یہ شرط ٹھہری کہ یہ لوگ گروجی کے مرید بن جائیں اور سنسکار ادا کر کے کشب گوت بن جائیں اور درگاجی کا زنار باندھیں اور نتر (؟) وکنٹھی پہنیں اور ہر شادی میں زنار بندی کے وقت 4؁ اور پیشہ شروع کرتے اور دوکان کھولتے وقت 4؁ اور ہر سال ساون سودی اکادشی میں گروجی کے نذر کیا کریں گے اور یہ معاہدہ گروجی اور ان کے مریدوں میں نسلاً بعد نسلٍ قائم رہے گا۔''

1۔ شہر اعظم گڑھ میں جو سڑک پرانی کوتوالی سے جامع مسجد کی طرف جاتی ہے اس پر استاد فقیر چند کی دوکان کے پیچھے اس خاندان کا مکان 1960 تک موجود تھا پتہ نہیں اس کے افراد اب بھی وہیں ہیں یا کہیں اور چلے گئے۔

چھوٹا منھ اور بڑی بات تو ہوگی مگر اس بات کی نشاندہی ضروری ہے کہ سید صاحب مرحوم نے جس لفظ کو نتر پڑھا ہے وہ نتر نہیں منتر ہے فارسی جملہ اس طرح ہے۔'' وپس از سنسکار ما ہمہ رابہ کشب گوت نامیدہ زنار درگاجی و منتر وکنٹی بمایان ارزانی فرمودند'' جس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ''سنسکار کے بعد ہم سب لوگوں کو کشب گوت میں داخل کرکے درگاجی کا زنار، منتر اور کنٹھی عطا فرمائی۔'' اس تحریر میں جتنے لوگوں کو سوناری کا پیشہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے ان سب ناموں کا لاحقہ ''سنگھ'' ہے ان میں سے ایک رگھوبنسی ہیں ایک سورج بنسی اور ایک گرگ بنسی بقیہ نسبتوں سے ہمارے کان ناآشنا ہیں اس لیے ہم نے ان کو نقل نہیں کیا ہے نمونہ کے طور پر صرف ایک نام درشن سنگھ انگور یا چندیل۔ یہاں پر نقل کیا جا رہا ہے۔ ان ناموں سے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ سارے کے سارے چوب دار چھتری رہے ہوں گے جن کو سزا کے طور پر سوناری کا پیشہ اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ آج جس خاندان میں فارسی کی یہ تحریر موجود ہے اس کے افراد فارسی زبان نہ جاننے کی وجہ سے نہ تو اپنے اجداد سے واقف ہیں اور نہ ہی اس بات سے آشنا کہ سوناری ان کا پیشہ نہیں سزا ہے۔

صرف اسی ایک مثال سے اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مختلف دفتروں، کتب خانوں اور نیشنل آرکاوز کے علاوہ مختلف خاندانوں میں عہدِ وسطیٰ کے جو فرمان اور تحریریں محفوظ ہیں وہ معلومات اور انکشافات کا کیسا خزانہ ہوں گی۔ افسوس ہے کہ ہم اپنی نافہمی سے خود اپنے ہاتھوں اپنا قومی ورثہ تباہ کر رہے ہیں اور ہم کو اس کا احساس تک نہیں ہے کہ ہم کیا کر رہے ہیں۔

اب میں فارسی زبان کے مطالعے کے ایک اور پہلو کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں جس کو میں اپنی قومی ضرورت سمجھتا ہوں۔ یہ قومی ضرورت ہے آپسی میل جول، بھائی چارا، ایک دوسرے کے مذہبی عقیدوں کا احترام، دل آزاری، کینہ توزی اور فتنہ و فساد سے گریز اور سارے انسانوں کو ایک ہی خالق کی مخلوق سمجھنا۔ آج ان چیزوں کا پرچار کرنے کے لیے لاکھوں روپے صرف کیے جا رہے ہیں، مذاکرے ہوتے ہیں، کتابیں چھاپی جاتی ہیں رسالوں کے خاص نمبر نکالے جاتے ہیں مگر ایک دیوانے کے ہو کر دینے سے سارا شہر آگ سے روشن ہو جاتا ہے اور بستی کی بستی جل کر خاک بن جاتی ہے۔ سارے سیمینار، کتابیں، رسالے، سیانوں اور گنیوں کی باتیں، سب کو جذبات کی تیز آندھی

اڑا لے جاتی ہے اور ہم کولٹی پٹی حالت میں پھر سے اپنے کام کی ابتدا کرنی ہوتی ہے۔ ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ میں جب آپسی میل جول اور بھائی چارے پر نہ تو سیمینار ہوتے تھے نہ ہی سیاسی افراد کی پرزور تقریریں اس زمانے میں فارسی زبان میں آپسی میل جول اور بھائی چارے کا جو لٹریچر عالم وجود میں آیا وہ آج کی زخمی انسانیت پر مرہم کا کام دے سکتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ کوئی اس لٹریچر سے آشنا ہونے کی کوشش تو کرے اس تک رسائی تو حاصل کرے پھر اس کو نظر آئے گا کہ جس چیز کو حاصل کرنے کے لیے لاکھوں روپے صرف کیے جا رہے ہیں وہ تو ''پریم کا دو اکھر'' پڑھ کر حاصل کیا جاسکتا ہے۔ میری مراد ہندوستان کے صوفیوں کے ملفوظات اور تصوف کے موضوع پر ان کی تحریر کی ہوئی کتابوں سے ہے۔ آٹھ سو برسوں میں صرف ایک موضوع پر فارسی زبان میں اتنا بڑا سرمایہ فراہم ہوگیا ہے کہ اب ان کا کسی بھی ہندوستانی زبان میں ترجمہ کرنے کے لیے صدیاں درکار ہوں گی اور اگر یہ کر بھی لیا گیا تو ان صدیوں میں کاروان علم کہاں سے کہاں نکل گیا ہوگا اور ہم اس وقت بھی پیچھے کے پیچھے ہی رہیں گے۔

میں نے حاضرین کے وقت کا خیال رکھتے ہوئے اس بات کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے کہ قدیم زمانے ہی سے ہمارے ملک سے فارسی بولنے والے ملکوں کے سیاسی ہی نہیں علمی تعلقات بھی تھے۔ ظہور اسلام سے پہلے ہی نہ جانے کتنی سنسکرت کتابوں کا ترجمہ پہلوی زبان میں ہو چکا تھا جس کو ظہور اسلام کے بعد فارسی کے قالب میں ڈھال لیا گیا۔ تفصیل میں جانے کا یہ وقت نہیں ورنہ ان تمام کتابوں کے بارے میں بھی ایک سرسری سا اشارہ کر دیا جاتا جو سنسکرت سے پہلوی میں اور بعض پہلوی سے فارسی میں منتقل ہوئیں ان میں کچھ ایسی کتابیں بھی ہیں جو اپنی اصل زبان میں ناپید ہیں مگر ترجمے کی شکل میں آج بھی محفوظ ہیں اس کے علاوہ ظہور اسلام کے بعد ہندومت کی جو مذہبی کتابیں فارسی زبان میں ترجمہ ہوئیں، جن میں مختلف رامائنیں، بھگوت گیتا، یوگ وششٹ وغیرہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں ہمارے خصوصی مطالعے کی طلب گار ہیں۔ یہ موضوع بہت وسیع ہے اور اس کے احاطے کے لیے خاصہ وقت درکار ہے اس لیے اس قصے کو یہیں ختم کرکے آگے بڑھا جاتا ہے۔

میں نے ابتدا ہی میں عرض کیا تھا کہ فارسی زبان کا مطالعہ ہماری تہذیبی ضرورت بھی ہے۔ اب میں اپنے اس جملے کی تھوڑی سی تفصیل آپ کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں ہماری تہذیب جن عناصر کا مرکب ہے ان میں محسوس اور غیرمحسوس دونوں ہی طریقے سے فارسی کی جلوہ گری نمایاں نظر آتی ہے، چاہے ہمارا فن تعمیر ہو چاہے مصوری اور موسیقی ہو یا ادب، ہندوستانی زبانیں ہوں یا بولیاں، رسمیات کی اصطلاحیں ہوں یا کھانوں اور چیزوں کے نام غرض کہ تہذیب کا وہ کون سا عنصر ہے جس پر فارسی کا اثر نمایاں نہیں ہے۔ ہندوستانی زبانوں میں اردو سے قطع نظر صرف آریائی زبانیں ہی نہیں دراوڑی زبانوں نے بھی فارسی کا نہ صرف اثر قبول کیا ہے بلکہ اس کے بہت سے الفاظ کو تھوڑے سے تغیر کے ساتھ اس طرح اپنا لیا ہے کہ وہ الفاظ اس زبان کے اپنے الفاظ معلوم ہوتے ہیں آج کے ہندی اخباروں پر یہ اثر نمایاں نظر آتا ہے آوارہ گردی، بدمعاشی، آگ زنی جیسے الفاظ ہندی اخباروں میں بہ کثرت استعمال ہو رہے ہیں۔ صرف اسی مثال سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ہماری قومی زبان بھی فارسی کے اثر سے عاری نہیں ہے یہ عمل صرف اس لیے ہو رہا ہے کہ ہندی ایک زندہ زبان ہے جو ارتقا کی راہوں پر گامزن ہے وہ دوسری زبانوں سے الفاظ لے کر اپنے ذخیرۂ الفاظ میں اضافہ کر رہی ہے۔ زبانوں کے سلسلے میں یہ ایک فطری عمل ہے اور اس فطری عمل کو آج تک نادانی اور تعصب کی کوئی آندھی اڑا لے جانے میں نہ تو کامیاب ہوئی ہے اور نہ ہی آئندہ کامیاب ہوگی۔ تہذیب کا ایک لازمی عنصر ادب بھی ہوتا ہے۔ ہندوستانی زبانوں کا ادب جس طرح فارسی زبان سے متاثر ہوا ہے وہ بجائے خود ایک ایسی مثال ہے جس کی نظیر دنیا بھر میں ڈھونڈنے کے بعد کم ہی ملے گی۔ مثال کے طور پر غزل ہی کو لے لیجیے فارسی کے اثر سے یہ صنف اردو میں آئی اور اس کی دل پذیری، جامعیت، رقت، سوز و گداز اور اثر انگیزی کو مدنظر رکھتے ہوئے دوسری ہندوستانی زبانوں بالخصوص گجراتی، پنجابی، ہندی وغیرہ میں بھی غزل لکھی جانے لگی ہے اور حیرت کی بات یہ ہے کہ شاعری کی اس صنف کے لیے پنگل کی نہیں عروض کی پابندی کی جاتی ہے یعنی مذکورہ زبانوں میں فارسی بحروں میں غزل لکھی جا رہی ہے۔ اس طرح یہ زبانیں ایک نئے تجربے سے

دوچار ہوکر اپنے ادب کو وسیع تر بنا رہی ہیں۔

یہ موضوع اتنا وسیع ہے کہ اس پر کسی ایک نشست میں اظہار خیال ممکن نہیں میں نے چند اچٹتے سے اشارے کر دیے ہیں ورنہ کہنے کے لیے ابھی بہت کچھ باقی ہے۔ ابھی تک جو کچھ عرض کیا گیا اس سے بخوبی اندازہ ہوگیا ہوگا کہ فارسی زبان کا مطالعہ ہم ہندوستانیوں کی قومی اور تہذیبی ضرورت ہے۔ اس سے صرف نظر کرنا خود اپنی قومی اور تہذیبی ضرورت سے صرف نظر کرنے کے مترادف ہے۔ امید ہے کہ میری آواز صدا بہ صحرا نہ ثابت ہوگی اور بنارس ہندو یونیورسٹی کے شعبۂ فارسی کی طرف سے اس کام کا آغاز ہوگا جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے۔

O

"تفسیر القرآن" کا فارسی ترجمہ

اس بات کا علم کم ہی لوگوں کو ہوگا کہ سرسیدؒ کی متنازع فیہ تفسیر کلام پاک کا فارسی زبان میں دو جلدوں میں تفسیر القرآن ہی کے نام سے بڑی آب و تاب کے ساتھ ترجمہ ہوا ہے۔ شاید یہ یاد دلانا بے محل نہ ہو کہ علمی دنیا میں صرف انہی کتابوں کے ترجمے کیے جاتے ہیں جن کو کسی نہ کسی لحاظ سے کوئی نہ کوئی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ سرسیدؒ کی تفسیر کی پذیرائی ہندوستان میں تو کم ہی ہوئی، مگر ایک ایرانی عالم کے نزدیک یہ تفسیر اتنی اہم ٹھہری کہ اس نے اس کا فارسی زبان میں ترجمہ کر ڈالا۔ حالاں کہ خود فارسی زبان میں جو تفسیری سرمایہ موجود ہے اس کے سامنے اردو زبان کے تفسیری سرمایے کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ سرسیدؒ کی تفسیر کے مترجم مشہور ایرانی عالم سید محمد تقی فخر داعی گیلانی ہیں جنھوں نے متعدد اردو اور انگریزی کی کتابوں کے فارسی ترجمے کر کے اپنی زبان کے ادبیات کے دامن کو وسیع تر کرنے کی کوشش کی ہے۔

فاضل مترجم نے سرسید کی تفسیر کے صرف ترجمے پر ہی اکتفا نہ کیا بلکہ دونوں جلدوں میں انھوں نے مقدمے بھی لکھے ہیں، جن میں انھوں نے سرسید کی تفسیر کی اہمیت و معنویت کو واضح و روشن کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے سرسید کے انداز تفسیر کو سمجھنے کے لیے دو مقالات سے بھی مدد لی ہے جن میں سے ایک خود سرسید کا ہے جس کا عنوان "تحریر فی اصول التفسیر" ہے۔ انھوں نے سرسید کے اس مقالے کا بھی فارسی زبان میں ترجمہ کر کے اپنی کتاب میں شامل کیا ہے اور دوسرا علامہ شبلی نعمانی کا ہے جو علوم القرآن[1]

1۔ مقالات شبلی، ج 1، ص، 33-25، دارالمصنفین، اعظم گڑھ 1954۔

کے عنوان سے تحریر کیا ہے۔ ہندوستان میں علامہ شبلی نعمانی کو تو سرسید کی مذہبی فکر کا شدید مخالف سمجھا جاتا رہا ہے اور ان کے معتقدین ان کو اسی رنگ میں نہ صرف پیش کرتے رہے ہیں بلکہ آج بھی پیش کرتے ہیں مگر یہ ایک عجیب لیکن دلچسپ بات ہے کہ ایک ایرانی سرسید کی تفسیر کو علامہ شبلی نعمانی کے حوالے سے سمجھنے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتا۔

فخر داعی گیلانی کے مقدمہ سے اس حیرت انگیز مگر خوش گوار حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ سرسید کے انتقال کے تقریباً چوبیس برسوں کے بعد ایک فارسی مجلۂ کاوہ، برلن میں ''مشاہیر مردانِ مشرق ومغرب'' کے عنوان سے ایک مقالہ شائع ہوا تھا، جس میں سرسید کا بھی خاص طور سے ذکر ہے۔ فخر داعی گیلانی نے مجلّہ کاوہ، کی اس تحریر کو حرف بہ حرف نقل کرکے اپنے قارئین کو سرسید کی شخصیت اور کارناموں سے روشناس کرایا ہے۔ مذکورہ تحریر میں ہم ہندوستانیوں کے لیے کوئی نئی بات نہیں ہے۔ اس لیے اس سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔ البتہ اس قدر عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جس زمانے میں یہ تحریر معرض وجود میں آئی تھی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اپنے ابتدائی دور میں تھی اور اس وقت اس درس گاہ میں کل ایک ہزار طلبہ زیر تعلیم تھے۔ مقالہ نگار کے نزدیک یہ ہندوستان کی وہ واحد یونیورسٹی ہے جو خود ہندوستانیوں کے سرمایے سے عالم وجود میں آئی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ مقالہ نگار نے یونیورسٹی کی مسجد، پریس، اسپتال اور گزٹ کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ غالباً یہ چیزیں ایک ایرانی کے لیے نئی رہی ہوں گی۔ اس لیے اس نے خاص طور سے ان کا ذکر کیا ہے۔

فخر داعی گیلانی نے اپنے قارئین سے مقدمہ میں گزارش کی ہے کہ وہ سرسید کی تفسیر کا فارسی ترجمہ پڑھنے سے پہلے سرسید کے مقالے ''تحریر فی اصول التفسیر'' کو ٹھہر ٹھہر کر غور وفکر سے چند بار پڑھ لیں تاکہ ان کو سرسید کی مذہبی فکر تک رسائی حاصل کرنے میں آسانی ہو۔ علاوہ بریں انھوں نے اپنے مقدمہ میں سرسید کے اس قول ''من شاگردِ مکتبِ قرآنم'' (میں مکتب قرآن کا طالب علم ہوں) کو خاص طور سے نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ سرسید کی تحریر کا مآخذ چوں کہ قرآن اور صرف قرآن ہے اس لیے انھوں نے مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں سے کسی بھی فرقے کی طرف داری نہیں کی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ انھوں نے ہر اس

مفسر کی رائے کو بلا خوف و خطر مسترد کر دیا ہے جس کی رائے کا اثبات کلامِ پاک سے نہیں ہوتا۔ فخر داعی کے نزدیک سرسید کی تفسیرِ کلام پاک ''عدیم النظیر'' ہے اور وہ اپنے مقدمہ میں بار بار اس کی طرف اشارہ کر کے اس تفسیر کی اہمیت کو اپنے قارئین پر واضح کرتے ہیں مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں۔

''کتاب تفسیر القرآن رویہمرفتہ حقائق و معارفی را در بر دارد کہ نظیر آنرا در ہیچ یک از کتب مماثل نمی تواں بدست آورد و چوں پایۂ بیانات (کلیہ) بقدری بلند و نیز عمیق و دقیق است کہ بحث در اطراف آن و اظہار نظر از عہدۂ من بندہ بواسطہ کمی سرمایہ خارج است علی ہذا قضاوت آنرا بعہدۂ خوانندگانِ فاضل وا میگزارم و این بیان را در ہمین جاختم می نمایم، ہمین قدرمی نویسم کہ امروز بواسطۂ ترقی حیرت انگیز علوم، مذہب در ہمہ جا رُو بہ ضعف وسستی نہادہ تنہا طریق برای حفظ عقائد مذہبی دانشجویان ہمانا اشاعہ و انتشارِ این گونہ آثارِ علمی محققین معاصر است۔''(1)

''مجموعی طور سے کتاب تفسیر القرآن حقائق اور معارف کی حامل ہے جن کی نظیر کسی بھی تفسیر کی کتاب سے ہاتھ نہیں آسکتی۔ چوں کہ ان کے بیانات کی اساس اتنی بلند، دقیق اور عمیق ہے کہ یہ بندہ اپنی کم علمی کی وجہ سے ان کے اطراف کا نہ تو احاطہ کرسکتا ہے اور نہ ہی ان پر کوئی رائے ظاہر کرسکتا ہے اس لیے اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا کام میں قارئین پر چھوڑتا ہوں اور اپنی بات کو یہیں پر ختم کرتے ہوئے صرف اس قدر تحریر کرتا ہوں کہ آج علوم کی حیرت انگیز ترقی کی وجہ سے (دنیا میں) ہر جگہ مذہب ضعیف اور ست بنیاد ہوگیا ہے۔ اپنے مذہبی عقائد کی حفاظت کا واحد طریقہ یہ ہے کہ اس طرح کے معاصر طالبان علم محققوں کی علمی یادگاروں کو شائع کیا جائے۔''

اس مقدمہ کی یہ بات ہم کو بہت کھٹکتی ہے کہ سید محمد تقی فخر داعی گیلانی نے اپنی ''کم علمی'' کا سہارا لیتے ہوئے سرسید کی تفسیری فکر پر کوئی تنقیدی نظر نہیں ڈالی ہے۔ اگر وہ وقت

1۔ تفسیر القرآن، ج ا، اشاعت دوم، مرداد 1334، ش، ص، ح۔

نکال کر فارسی کی چند قدیم و جدید تفسیروں سے سرسید کی تفسیر کا تقابلی مطالعہ کر لیتے تو ان کے قاری کے سامنے یہ نکتہ بالکل واضح ہو کر آجاتا کہ سرسید اپنی تفسیری آرا میں کسی قدیم یا اپنے معاصر مفسر سے متاثر ہیں یا نہیں؟ علاوہ بریں اس بات کا بھی علم ہوتا کہ چوتھی صدی ہجری کے وسط سے سرسید کے عہد تک فارسی زبان میں ایران میں جو تفسیریں لکھی گئی ہیں، ان میں کوئی ایسی تفسیر بھی ہے جو سرسید کی تفسیری فکر کی ہم نوائی کرتی ہے؟ فارسی کا تفسیری سرمایہ انتہائی وسیع ہے اگر فخر داعی گیلانی نے سرسید کی تفسیر کا ترجمہ کرنے کے بعد اپنا مقدمہ لکھتے وقت اس کام کو کر ڈالا ہوتا تو ان کا مقدمہ عدیم النظیر نہ سہی اعلیٰ درجے کا کہلانے کا مستحق ہوتا۔

تفسیر القرآن کی دوسری جلد بہمن ماہ 1332ھ ش میں شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔ اس کے مقدمہ کے مطالعے سے اس بات کا علم ہوتا ہے کہ جب تفسیر القرآن کی پہلی جلد کا ترجمہ شائع ہوا تو اہل علم نے اس کی بڑی گرم جوشی سے پذیرائی کی۔ کچھ ہی عرصے کے بعد ان سے تقاضا ہونے لگا کہ تفسیر القرآن کی دوسری جلد کا بھی ترجمہ وہ جلد از جلد منظر عام پر لائیں لیکن اس وقت وہ پرسی سایکس کی انگریزی کتاب کا فارسی ترجمہ ''تاریخ مفصل ایران'' کے نام سے کرنے میں مشغول تھے۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ علامہ شبلی نعمانی کی کتاب ''سوانح مولانا روم'' کا بھی فارسی ترجمہ کرتے جاتے تھے۔ جب ان دونوں ترجموں سے ان کو فرصت ملی تو ان پر اتنی تھکن غالب آگئی کہ ان کے معالجوں کو انھیں مشورہ دینا پڑا کہ وہ کچھ دنوں تک ایران سے باہر کسی دوسرے ملک میں جا کر آرام کریں لیکن ان کے ایک دوست نے جن کا نام انھوں نے نہیں لکھا ہے، تفسیر القرآن کی دوسری جلد کے ترجمے کی ترغیب دینی شروع کی۔ اس ترغیب نے ان پر مہمیز کا کام کیا اور وہ یکسو ہو کر اس کام میں لگ گئے۔ اس طرح تفسیر القرآن کی دوسری جلد کا ترجمہ اختتام کو پہنچا۔

جلد دوم کے مقدمہ میں بھی فخر داعی گیلانی نے سرسید کی مختصر سوانح حیات تحریر کر دی ہے۔ تاکہ جو لوگ تفسیر القرآن کی پہلی جلد نہ دیکھ سکے ہوں اور دوسری جلد ان کے ہاتھوں میں ہو وہ بھی سرسید کی زندگی اور ماحول سے کسی قدر واقف ہو جائیں۔ تاکہ ان کو اس بات کا اندازہ کرنے میں آسانی ہو کہ سرسید کون تھے، کیا تھے، کن حالات اور کس ماحول میں

انھوں نے زندگی بسر کی اور ان کے کارہائے نمایاں کیا کیا تھے؟ جب وہ ان حقائق سے کسی حد تک آگاہ ہو جائیں تو تفسیر القرآن جلد دوم کا مطالعہ کریں۔ سرسید کے مختصر حالات زندگی تحریر کرنے کے بعد انھوں نے اس مقدمہ میں بھی ''تحریر فی اصول التفسیر'' کے تمام نکات کا اپنی زبان میں ایک خلاصہ پیش کر دیا ہے تاکہ ان کا ایرانی قاری سرسید کی تفسیری فکر سے بخوبی آشنا رہے اور جب وہ تفسیر القرآن کے ترجمے کا مطالعہ کرے تو سرسید کی ہر بات کا سمجھنا اس کے لیے سہل ہو۔

تفسیر القرآن جلد اول کے مقدمہ ہی کی طرح جلد دوم کے مقدمہ میں بھی فخر داعی گیلانی نے سرسید کی تفسیری فکر پر اپنی کوئی رائے ظاہر کرنے سے گریز کیا ہے تاہم وہ بعض بعض باتیں ایسی لکھ گئے ہیں جن کے مطالعے سے یہ نتیجہ برآمد کیا جا سکتا ہے کہ ان کے نزدیک سرسید کی تفسیری فکر کس قدر و قیمت کی حامل ہے؟ مثلاً ایک جگہ تحریر کرتے ہیں:

> ''او در ضمن بیان تفسیر آیات، بسیاری از مسائل غامضہ و نیز مطالب بسیار دقیق فلسفی و علمی را با منطق توانا و بیان شیوا بقدری تشنگ و خوب روشن و حلاجی نمودہ کہ از روی بسیاری از رازھا پردہ برداشتہ است، بعلاوہ تمامی ایرادت و اعتراضات سخت مخالفین را ہم جواب قاطع و دندان شکن دادہ است، در اثباتِ مسائل اکثراً دلائلی کہ آوردہ راستی بقدر سادہ و روشن و دلنشین است کہ برای خوانندہ جای ابہام و تردیدی باقی نمی ماند۔''(۱)
>
> ''انھوں نے آیتوں کی تفسیر کے سلسلے میں بہت سے غامض مسئلوں اور گہرے علمی و فلسفیانہ مطالب کو زبردست منطق اور بہترین اندازِ بیان میں اس قدر خوبصورت واضح اور چھان پھٹک کر پیش کیا ہے کہ بہت سے رازوں پر سے پردہ اٹھا دیا ہے۔ اس کے علاوہ مخالفین کے تمام سخت اعتراضوں کا بھی مسکت اور دندان شکن جواب دیا ہے۔ مسائل کے اثبات میں وہ جو دلیلیں پیش کرتے ہیں واقعی وہ اس قدر سہل، دل نشین اور واضح ہیں کہ ان کے قاری کے لیے ابہام اور انکار کی کوئی گنجائش باقی نہیں بچتی۔''

1۔ تفسیر القرآن ج 2، اشاعت اول، ص، ھ۔

ایک غیر جانب دار اور غیر عالم کی حیثیت سے جب ہم سرسید کی تفسیر کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم اس الجھن سے دوچار ہوتے ہیں کہ قرآن پاک کی اب تک جتنی تفسیریں لکھی گئی ہیں وہ اپنے افکار ونظریات میں ایک جیسی نہیں ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جس دور کے علما کا احادیث کے مطالعے سے خاص شغف رہا ہے اس دور میں کلام پاک کی جتنی بھی تفسیر لکھی گئی ہیں، وہ سب کی سب صرف احادیث نبوی ﷺ سے مستفاد ہیں، جب مسلمانوں میں یونانی فلسفہ عزت و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا تو اس دور کی بیشتر تفسیروں میں یونانی فلسفے کے افکار و نظریات کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ جب تصوف مسلمانوں کا اوڑھنا بچھونا بن گیا تو اس دور کی ساری تفسیریں متصوفانہ نقطۂ نظر سے لکھی گئیں۔ لیکن جب سرسید اپنے عہد کے علوم جدیدہ کے انکشافات و اکتشافات کی روشنی میں قرآن پاک کی آیات کی توضیح، تشریح اور تعبیر کرتے ہیں تو ان کی نہ صرف شدید مخالف ہوتی ہے بلکہ ان کو دائرۂ اسلام سے خارج قرار دیا جاتا ہے حالاں کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ

> ''ایک خدا خالق کائنات موجود ہے[1]۔ اس نے انسانوں کی ہدایت کے لیے انبیا معبوث کیے ہیں اور محمد ﷺ رسول برحق و خاتم المرسلین[2] ہیں۔'' ''قرآن مجید کلام الٰہی[3] ہے۔'' ''قرآن مجید بلفظہٖ آنحضرت ﷺ کے قلب پر القا ہوا تھا اور وہی الفاظ اور اسی نظم سے جس طرح القا ہوا ہے آنحضرت ﷺ نے لوگوں کو پڑھ کر سنایا[4]'' ''قرآن مجید بالکل سچ ہے کوئی بات اس میں غلط یا خلاف واقعہ مندرج نہیں[5]۔'' ''صفات ثبوتی اور سلبی ذات باری کے جس قدر قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں سب سچ اور درست ہیں، مگر ان صفات کی ماہیت کا من حیث ھی ھی جاننا مافوقِ عقل انسانی ہے[6]۔'' ''صفات

1۔ تحریر فی اصول التفسیر، نول کشور سٹیم پریس لاہور، 1913، ص 19۔
2۔ ایضاً۔
3۔ ایضاً۔
4۔ ایضاً۔
5۔ ایضاً، ص، 20۔
6۔ ایضاً، ص، 21-20۔

باری عین ذات ہیں اور وہ مثل ذات کے ازلی و ابدی ہیں اور مقتضائے ذات ظہور صفات ہے[1]۔" "تمام صفات باری نامحدود اور مطلق عین القیود ہیں[2]۔" "قرآن مجید میں کوئی امر ایسا نہیں جو قانون فطرت کے برخلاف ہو[3]۔" "قرآن مجید جس قدر نازل ہوا ہے بتمامہٖ موجود ہے نہ اس میں ایک حرف کم ہوا ہے نہ زیادہ ہے[4]۔" "ہر ایک سورۃ کی آیات کی ترتیب منصوص ہے[5]۔" قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ نہیں ہے یعنی اس کی کوئی آیت کسی دوسری آیت سے منسوخ نہیں ہوئی[6]۔" "قرآن مجید دفعتہً اور واحدۃً نازل نہیں ہوا ہے، بلکہ نجماً نجماً نازل ہوا ہے[7]۔" "موجوداتِ عالم اور مصنوعات کائنات کی نسبت جو کچھ خدا نے قرآن مجید میں کہا ہے وہ سب ھو ھو یا بحیثیۃٍ من الحیثیات مطابق واقع ہے[8]۔" "باوجود اس بات کے تسلیم کرنے کے کہ قرآن مجید بلفظہٖ کلامِ خدا ہے مگر جب کہ وہ عربی میں اور انسان کی زبان میں نازل ہوا ہے تو اس کے معنی اس طرح پر لگاوے جاویں گے جیسے کہ ایک نہایت فصیح عربی زبان میں کلام کرنے والے کے معنی لگائے جاتے ہیں اور جس طرح کہ انسان استعارہ و مجاز، کنایہ و تمثیل اور لمی و اقناعی و خطابی و استقرائی و الزامی کو کام میں لاتا ہے اُسی طرح قرآن مجید میں بھی استعارہ و مجاز کنایہ و تمثیل اور دلائل لمی و اقناعی و خطابی و استقرائی و الزامی سب موجود ہیں[9]۔"

1۔ ایضاً، ص، 21۔
2۔ ایضاً۔
3۔ ایضاً، ص، 26-25۔
4۔ ایضاً، ص، 28۔
5۔ ایضاً۔
6۔ ایضاً۔
7۔ ایضاً، ص، 29۔
8۔ ایضاً، ص، 30۔
9۔ ایضاً، ص، 30۔

سر سید درج بالا جن پندرہ باتوں کے قائل ہیں اُن میں ہمارے نزدیک ایک اہم بات یہ ہے کہ بعض علما کے برخلاف سر سیدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کے مضامین ہی نہیں بلکہ اس کے الفاظ بھی آنحضرت ﷺ پر نازل کیے گئے ہیں۔ ہمارے نزدیک سر سیدؒ کی تفسیر سے علما نے جو شدید اختلاف کیا اس کے دو خاص اسباب تھے۔

1۔ خرق عادت کا انکار اور آیات متشابہات کی تعبیر و توجیہ و تشریح میں جمہور علما کی روش سے ہٹ کر ایک دوسری ہی روش اختیار کرنا بالخصوص ان تفسیری تفصیلات کا انکار کرنا جو اسرائیلیات کے ذریعے ہماری بیشتر تفسیروں میں سرایت کیے ہوئے ہیں۔ اگر چہ ان اسرائیلی تفصیلات سے ہمارے بعض اہم اور معتبر علما اختلاف کرتے رہے ہیں مگر قصہ سننے اور سنانے کی جو جبلی خواہش انسان میں ہوتی ہے وہ اس کو قدم قدم پر افسانہ وافسوں کے اختراع پر اکساتی رہتی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب بھی اس بات کے قائل ہیں کہ "نقل از بنی اسرائیل بیشتر است کہ در دین ما داخل شد"[1] بہت سی اسرائیلی روایتیں ایسی ہیں جو ہمارے دین میں داخل ہوئیں) سر سیدؒ کے ایک کم عمر معاصر علامہ شبلی نعمانیؒ کا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے (علامہ سر سیدؒ سے چالیس برس چھوٹے تھے) وہ اپنے مقالے علوم القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:

> "قصص اور حقایق اشیاء کے متعلق تصنیفات کا جو سرمایہ ہے وہ درحقیقت شرم کا باعث ہے اور افسوس اور سخت افسوس ہے کہ تفسیر کے اجزا میں جو حصہ سب سے زیادہ عوام میں مقبول اور متداول ہے، اور سلسلہ بہ سلسلہ تمام اسلامی لٹریچر میں سرایت کر گیا ہے وہ یہی حصہ ہے۔ انبیا اور صلحائے سابقین کے افسانے جو یہودیوں میں پھیلے ہوئے تھے وہ نہایت مبالغہ آمیز اور دور از کار تھے۔ قرآن مجید میں نہایت اجمال کے ساتھ صرف اُن واقعات کو بیان کیا گیا جو فی نفسہٖ صحیح تھے اور جن سے طبائع پر کوئی اخلاقی عمدہ اثر پڑتا تھا ہمارے مفسروں نے قرآن مجید کو ایک متن قرار دیا اور اس کی شرح میں وہ تمام بے ہودہ افسانے شامل کر دیے جن کے سامنے 'بوستان خیال' کی بھی کچھ حقیقت

1۔ الفوز الکبیر، بحوالہ تحریر فی اصول التفسیر، ص، 34۔

نہیں۔ حقائق اشیاء کے متعلق جو کچھ قرآن مجید میں مذکور تھا اس کے ساتھ بھی یہی سلوک کیا گیا۔ چاہ بابل، کوہ قاف، سکندر ذو القرنین، یاجوج ماجوج وغیرہ کی نسبت جو روایتیں مسلمانوں میں پھیلی ہیں وہ ان ہی تفسیروں کی بدولت ہیں[1]۔"

یہ مقالہ جس زمانے میں معرض وجود میں آیا ہوگا، سر سیّد کی تفسیر کے کئی ناقدین بقید حیات رہے ہوں گے۔ مگر ہم کو یہ دیکھ کر سخت تعجب ہوتا ہے کہ علامہ شبلیؒ کی اس تحریر پر سر سیدؒ کا کوئی ناقد ان کی گرفت نہیں کرتا کہ وہ اسرائیلی روایات کے سلسلے میں سر سیّد کے ہم نوا کیوں ہوگئے ہیں۔ کبھی کبھی یہ سوچنا پڑتا ہے کہ سر سیّد کی مذہبی فکر سے ان کے عہد حیات میں جو اختلافات کیا گیا اس کے محرکات صرف یہی نہیں تھے کہ علما سر سید کی تفسیری فکر کو "گمراہ کن" سمجھتے تھے۔ بلکہ اس کی اصل وجہ یہ رہی ہوگی کہ ان کے مخالفوں کو ان کی تعلیمی، اصلاحی اور سماجی تحریک سے شدید اختلاف تھا۔ فریق مخالف کی ہر بات کی مخالفت کرنا انسان کی فطری کمزوری ہے جس سے اس عہد کے علما بھی مبرا قرار نہیں دیے جاسکتے۔ سر سیّد سے پہلے نہ جانے کتنے تفسیری مکتبِ فکر وجود میں آئے ۔ نہ جانے کتنی نئی نئی عقلی باتوں کو تفسیر کلام پاک میں شامل کیا گیا۔ معتزلی، متصوفانہ اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے قرآن پاک کی آیات کی تفسیر، تاویل اور تشریح کی گئی مگر جس شدومد کے ساتھ سر سید کی تفسیر کو ہدف تنقید بنایا گیا وہ دوسروں کی تفسیری تاویلات کے ضمن میں کم نظر آتا ہے۔ اس لیے ہمارے نزدیک سر سیّد کی تفسیر کی مخالفت کا اصل سبب ان کی " دینی گمراہی" نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ سر سیّد نے خرق عادت کے سلسلے میں جو رویہ اختیار کیا ہے اس کو ماضی قریب کے ایک عالم نے کس نظر سے دیکھا ہے؟ اس سلسلے میں فخر داعی گیلانی نے اپنے ترجمے کی دوسری جلد میں تحریر کیا ہے:

" درخصوص مسئلہ اعجاز وخرق عادت کہ از مسایل عمدۂ کتاب است و راجع بان منقول از ابن رشد در صدر کتاب مبسوطاً بحث شدہ یکی دو تذکراست کہ لازم می دانم آنرا در این جابعرض برسانم۔ اولاً ایں مرد بزرگ منکر اصل اعجاز نیست

1۔ مقالات شبلی ج 1، مطبع معارف اعظم گڑھ، 1954، ص، 31-30۔

ولی باین حرف کہ آن دلیل بر ثبوت نبوت باشد جداً مخالف است و ثانیاً در این شکی نیست کہ در انسان قوہ ای وجود دارد کہ افعالی شگفت انگیز از وی صدور می یابد کہ حتی دانشمندان علوم جدیدہ آنہارا بہ خرق تعبیری کنند و معترفند کہ آن از دسترس جسم و مادہ خارج می باشد و بنا برین کسی کہ عاقل است چگونہ می تواند آنرا سراسر انکار کند البتہ این فرق ہست کہ عوام مردم معتقد اند کہ آنہا مستقیماً و براہ راست از خدا بروز وظہور میرسند برخلاف خواص و مردم دانا کہ می گویند در عالم اسباب ہر چیز وابستۂ سبب و علت است و رُوی این اصل برای خوارق عادات ہم علت و سببی در کار است، چنانکہ حکما و عرفای اسلام مثل حکیم بوعلی سینا، امام غزالی، شاہ ولی اللہ امور خارق العادہ را معلول علل و اسباب دانستہ اند و آن علل و اسباب را ہم وضوحا تشریح کردہ اند۔ ابن سینا در آخر کتاب اشارات فصلی بنام ''مقامات العارفین'' باز کردہ و راجع بہ علل و اسباب مزبور مبسوطاً بحث نمودہ و آنہارا مخصوصاً نشان دادہ است، ماخوانندگان را بآنجا حوالہ میدہیم۔ در خاتمۂ این بیان تذکراً می نونسیم کہ ترقی شگفت انگیز علوم، پیش رفت سریع فلسفۂ مادی و بالآخرہ واژگون شدنِ اساس حکمت کہ بر مشاہدات طبیعی و علوم تجربی و ریاضی گذاشتہ شدہ است چنانکہ دیدہ میشود عقائد کہن را از ریشہ کندہ و اساس مذہب را در ہمہ جا بطور وحشتناکی متزلزل گردانیدہ است برای حفظ عقائد مذہبی دانشجویان امروز جز نشر و انتشار این گونہ آثار و کتابہای کہ برمبانی تحقیق و موازین عقل و منطق قرار گرفتہ باشند گمان نمی کنم راہ دیگری باشد (1)''

''خاص طور سے معجزات اور خرق عادت کا مسئلہ جو کہ کتاب کے عمدہ مسائل میں ہے، اس سلسلے میں ابن رشد نے جو کچھ لکھا ہے اس پر کتاب میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے (اس سلسلے کی) دو ایک باتیں ہیں جن کو میں اس جگہ پر بیان کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔ سب سے پہلے تو یہ کہ یہ عظیم انسان (سرسید)

1۔ جلد دوم ص ہ، و۔

معجزات کی حقیقت کا منکر نہیں ہے لیکن وہ اس بات کا سخت مخالف ہے کہ معجزات نبوت کی دلیل اور ثبوت ہوتے ہیں۔ دویم یہ کہ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ انسان میں ایک ایسی قوت موجود ہے جس سے ایسے حیرت انگیز افعال ظاہر ہوتے ہیں جن کو علومِ جدیدہ کے ماہرین بھی خرق عادات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ وہ (افعال) جسم اور مادہ کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے وہ شخص جو کہ عاقل ہے کس طرح ان (افعال) کا کلیتۂ انکار کرسکتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ عوام اس بات کے قائل ہیں کہ یہ براہ راست خدا کی طرف سے نمایاں اور ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس خواص اور دانشمند لوگ یہ کہتے ہیں کہ عالم اسباب میں ہر چیز سبب اور علت سے وابستہ ہے اور اس نظریہ کے مطابق خرقِ عادت کے لیے بھی سبب اور علت درکار ہیں۔ چنانچہ مسلمان فلسفیوں اور عارفوں مثلاً بو علی سینا، امام غزالی اور شاہ ولی اللہ نے خارق العادت امور کو علل و اسباب کی بڑی وضاحت کے ساتھ تشریح کی ہے۔ ابن سینا نے اپنی کتاب اشارات میں بڑی تفصیل سے بحث کرتے ہوئے ان کی خاص طور پر نشاندہی کی ہے۔ ہم اپنے قارئین کی توجہ اس طرف مبذول کراتے ہیں۔ اس بحث کے خاتمے پر ہم بطور یاد دہانی تحریر کرتے ہیں کہ علوم کی حیرت انگیز ترقی، مادّی فلسفہ کی تیز رفتار پیش رفت اور اس فلسفہ کی بنیادوں کے ڈھے جانے نے، جس کی بنیاد طبیعی مشاہدات، تجرباتی علوم اور ریاضی پر رکھی گئی ہے، قدیم عقائد کو جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دیا ہے اور (دنیا میں) ہر جگہ مذہب کی بنیادوں کو وحشت انگیز حد تک متزلزل کر دیا ہے۔ مذہبی عقیدوں کی حفاظت کے لیے آج کے دانش مندوں کے سامنے اس راہ کے علاوہ میرے خیال میں کوئی اور راہ نہیں ہے کہ اس طرح کی مذہبی کتابوں کی نشر و اشاعت کی جائے جن کی بنیاد تحقیق، عقلی میزانوں اور منطق پر رکھی گئی ہو۔"

درج بالا اقتباس کے غائر مطالعے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ایک طرف تو فخر

داعی گیلانی نے سرسید پر عائد ہونے والے الزاموں کی تردید کی ہے اور دوسری طرف اس بات کی ضرورت بھی محسوس کی ہے کہ موجودہ دور میں مذہبی عقائد کی حفاظت کے لیے "تفسیر القرآن" جیسی کتابوں کی اشاعت ہونی چاہیے علوم جدیدہ کی برق رفتار پیش رفت نے مذہبی اعتقادوں کو جس طرح متزلزل کر دیا ہے اس کا دفعیہ اسی طرح ممکن ہے۔ "تفسیر القرآن" لکھنے کا سرسید کا مقصد بھی وہی تھا جس کی طرف فخر داعی گیلانی نے اشارہ کیا ہے۔ سرسید نے "تحریر فی اصول التفسیر" کے دیباچے[1] میں یہ بات واضح کر دی ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں علوم جدیدہ کو رائج کرنے کے ذمہ دار وہ ہیں اس لیے یہ ان کا فرض ہوتا ہے کہ علوم جدیدہ کی تحصیل کے بعد ہندوستانی مسلمان جن مذہبی شکوک و شبہات میں مبتلا ہوں ان کا سد باب وہی کریں۔ سرسید کی تفسیر قرآن پاک "تفسیر القرآن" ان راسخ العقیدہ مسلمانوں کے لیے نہیں لکھی گئی ہے جن کے قلوب مذہبی امور میں شکوک و شبہات سے پاک ہیں۔

سید محمد تقی فخر داعی گیلانی نے جس محنت، دیدہ ریزی اور علمی بصیرت سے سرسید کی اردو نثر کا خوبصورت ترین فارسی میں ترجمہ کیا ہے اس کی داد نہ دینا ناانصافی ہوگی ان کے ترجمے کے اسلوب پر تو ہم کسی دوسرے موقع پر روشنی ڈالیں گے۔ اس وقت ان کے ترجمے کے چند نمونے ہی نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ان نمونوں کے مطالعوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکے گا کہ انھوں نے سرسید کی علمی تحریر کا کس شگفتہ اور علمی انداز کی فارسی میں ترجمہ کیا ہے۔

سرسید نے سورۂ بقرہ کی تفسیر کی ابتدا اس طرح کی ہے۔

"(الـم) یہ سورۃ انھی انتیس سورتوں میں سے ہے جن کو خود خدا نے ان کے نام سے موسوم کیا ہے یہ حروف مقطعات ان سورتوں کے نام ہیں جن کے (جوان کی؟) ابتدا میں آئے ہیں اور جو سورتیں باہم کسی قسم کی مناسبت رکھتی ہیں ان کے ایک ہی سے نام مقرر کیے ہیں اب یہاں تین باتیں غور طلب ہیں۔ ایک یہ کہ انھی انتیس سورتوں کا نام مقرر کرنے کا کیا سبب ہے۔

1۔ ص، 2۔

دوسرے یہ کہ حروف مقطعات سے کیوں ان کے نام مقرر کیے ہیں۔ تیسری یہ کہ جن حروف مقطعات سے ان سورتوں کے نام مقرر کیے ہیں انہی حروف سے ان کا نام مقرر کرنے کا کیا سبب ہے[1]۔"

سرسید کی اس تحریر کا ترجمہ فخر داعی گیلانی نے ان الفاظ میں کیا ہے:

"(الم) از میان سورنوز دگانہ ای کہ خدا برای آنہا نام مقرر کردہ است یکی ہم ہمیں سورہ است۔ این نام عبارت از حروف مقطعہ ایست کہ در ابتدای سور مزبورہ درج می باشد ومخصوصا سوری کہ بین آنہا جہت جامعہ یا قدر مشترکی وجود دار بنام واحد خواندہ شدہ اند۔ حال سہ مطلب دراین جا ہست کہ ہر کدام قابل ملاحظہ می باشد۔ یکی آنکہ چرا برای این سورہ ھا نام تعین شدہ ودیگر چرا این نام بحروف مقطعہ تخصیص یافتہ است۔ سوم این کہ وجہِ اختصاصِ آن بحروفِ مزبورہ چیست[2]؟"

اس کے بعد سرسید تحریر کرتے ہیں:

"قرآن مجید پر غور کرنے سے اعلانیہ پایا جاتا ہے کہ جس سورت کو خدا تعالیٰ نے قسمیہ طور پر یا اس طرزِ کلام پر شروع کیا ہے کہ یہ خدا کا کلام ہے یا یہ خدا کی کتاب ہے، اس مقام پر خدا نے اس سورت کو کسی اسم سے موسوم کیا ہے تا کہ ان کا نام لینے سے اس کے مسمیٰ پر اس امر کا اطلاق ہو جس کا اطلاق کرنا منظور ہے اور جن سورتوں کو اس طرزِ کلام سے شروع نہیں کیا ان کا نام رکھنے کی کوئی ضرورت نہ تھی[3]۔"

اب اس عبارت کا فارسی ترجمہ ملاحظہ ہو:

"بعد از خوض در قرآن مجید این مطلب ظاہر می شود کہ خداوند ہر سورہ ای را کہ بطور قسمیہ یا بدین اسلوب افتتاح کردہ کہ "این ست کتابِ خدا و یا آن، کلامِ

1۔ تفسیر القرآن، ج 1، مطبع گلزار محمدی لاہور، 1891، ص، 14۔

2۔ تفسیر القرآن (فارسی ترجمہ) ج 1، ص، 40۔

3۔ تفسیر القرآن (اردو)، ص، 14۔

خدا است، برای آن سورہ نام مقرر داشتہ است تا از ذکرِ نام اطلاق امری کہ درنظر گرفتہ شدہ است آن امر بر مسمای آن نام اطلاق شدہ باشد و معلوم است سورہ ھای کہ بطرز مزبور افتتاحِ کلام نشدہ ضرورتی برای تعیین یا انتخاب نام نبودہ است[1]۔"

اس کے بعد سرسید نے اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

"مثلاً اس سورت کا نام جس کی ہم تفسیر کر رہے ہیں (الم) ہے۔ اب خدا تعالیٰ نے طرزِ کلام اس طرح پر شروع کیا ہے کہ یہ سورت خدا کے کتاب کی ہے تو اس نے اس سورت کا نام لے کر کہہ دیا کہ الم یعنی اس کا مسمیٰ وہ کتاب ہے پس الـم جو اس سورت کا نام ہے مبتدا ہے اور ذلک مبتدا ثانی ہے اور الکتاب اس کی خبر ہے اور یہ مبتدا و خبر مل کر پہلے مبتدا کی خبر ہیں، اور الم کا مسمیٰ ذٰلک الکتاب پر محمول ہے[2]۔"

فخر داعی گیلانی نے اس عبارت کو یوں فارسی زبان کے قالب میں ڈھالا ہے:

"مثلاً سورۂ حاضر کہ نامش الم می باشد چون طرزِ کلام را خداوند بدین نحو شروع فرمودہ کہ "این سورہ کتاب خدا است" لذا دیدہ می شود کہ نام برای آن مقرر کردہ می فرماید، الم، یعنی مسمای وی آن (مسمی) کتاب است، پس الم کہ نام سورہ است مبتداء است، "ذالک" مبتدا ثانی و "الکتاب" خبرِ آن می شود و این جملۂ مبتدا و خبر، خبر است برائ مبتدای اول و "الم" یعنی مسمای آن محمول بر "ذٰلک الکتاب" است[3]۔"

درج بالا چند مثالوں ہی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ فخر داعی گیلانی نے سرسید کی اردو تفسیر القرآن کو کتنی آسان، دلکش اور غیر مبہم فارسی زبان میں منتقل کیا ہے اور اپنے

1۔ تفسیر القرآن (ترجمہ فارسی) ج 1، ص 14۔
2۔ تفسیر القرآن (اردو) ج 1، ص 14۔
3۔ تفسیر القرآن (فارسی) ج 1، ص 40۔

ترجمے کو ایک طبع زاد تحریر کے درجے تک پہنچا دیا ہے۔

بعض تاملات کی بنا پر ہندوستان میں تو سرسید کی تفسیر کے پڑھنے والے انگشت شمار ہیں مگر خوشی کی بات یہ ہے کہ اس فارسی ترجمے کے ذریعے سرسید کی مذہبی فکر سے وہ لوگ واقف ہوتے رہتے ہیں جن کی مادری زبان فارسی ہے۔ اس ترجمے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ایک ایرانی عالم کے نزدیک سرسید کی مذہبی فکر اتنی توانا اور فعال ہے کہ اس نے اس فکر سے اپنے ہم زبانوں کو واقف کرانا ضروری سمجھا اور اس کے ترجمے میں اپنی عمر عزیز کا اچھا خاصہ حصہ صرف کیا۔

O

''انشائے مومن'' پر ایک نظر

مومن کی فارسی نثرنگاری کے جونمونے ہماری دسترس میں ہیں، ان کے لیے ہم کو حکیم احسن اللہ خاں کا شکر گزار ہونا چاہیے جنھوں نے مومن کے مکاتیب اور تقویموں کے دیباچوں کو یکجا کر کے رمضان 1271ھ میں سلطانی پریس دہلی سے ''انشائے مومن'' کے نام سے شائع کر دیا تھا یہ کتاب ایک مدت سے نایاب تھی، اس کی اشاعت دوم پروفیسر ظہیر احمد صدیقی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے، جنھوں نے ''انشائے مومن'' کو دوبارہ مرتب کرنے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ مومن کے انتہائی ادق اور مختلف علوم کی اصطلاحات سے پُر فارسی خطوط کا اردو میں ترجمہ کر دیا ہے تاکہ اس کتاب سے وہ لوگ بھی استفادہ کر سکیں جو فارسی زبان سے واقف نہیں ہیں۔ پروفیسر ظہیر احمد صدیقی کا کام اپنی جگہ پر انتہائی اہم ہے مگر افسوس ہے کہ فارسی متن میں کتابت و طباعت کی ایسی غلطیاں رہ گئی ہیں جن کی وجہ سے اس کتاب سے استفادہ کرتے وقت بڑی دقّت کا سامنا ہوتا ہے۔ جیسا کہ عرض کیا گیا حکیم احسن اللہ خاں کی مرتب کردہ انشائے مومن نایاب ہے اس لیے درجِ ذیل سطور میں ''انشائے مومن'' کا جو مطالعہ پیش کیا جا رہا ہے وہ پروفیسر ظہیر احمد صدیقی کے مرتب کردہ متن پر مبنی ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کتاب کو مرتب کرنے کے لیے حکیم احسن اللہ خاں نے زیادہ کدو کاوش نہیں کی اور غالباً یہ بات ان کے پیشِ نظر تھی ہی نہیں کہ مومن کی ہر فارسی تحریر محفوظ ہو جائے، معلوم ہوتا ہے انھوں نے ان تمام خطوط تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش نہیں کی جو وقتاً فوقتاً مومن کے قلم سے نکلے تھے۔ خود ان کے نام مومن کے جو خطوط اس مجموعے میں شامل ہیں ان کے مطالعے کے بعد یہ گمان ہوتا ہے کہ انھوں نے مومن کے تمام خطوط نہیں

شائع کیے ہیں بلکہ جن خطوط کی انشا اُن کو پسند آئی انہی کو انھوں نے اپنے مجموعے میں شامل کر لیا ہے۔ اس طرح مومن کی بہت سی تحریریں پردۂ گمنامی میں چلی گئیں جو اگر محفوظ رہ جاتیں تو ان کی شخصیت کے کسی نہ کسی پہلو کو اجاگر کرنے کے لیے کافی ہوتیں۔

یہ تحریریں جس دور کی یادگار ہیں وہ اگرچہ مغلیہ حکومت کے زوال کا دور ہے تاہم علم و ادب کی پیش رفت کسی نہ کسی شکل میں جاری تھی۔ شیفتہ، صہبائی، غالب وغیرہ فارسی نثر و نظم کی خدمت میں نہ صرف مشغول تھے بلکہ ان میں سے ہر شخص اپنی اپنی جگہ پر ایک الگ اسلوبِ بیان کا مالک بھی تھا، تفصیل کا یہ موقع نہیں تاہم یہ کہے بغیر چارہ بھی نہیں کہ اگر مومن کی فارسی تحریروں کا غالب کی تحریروں سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ غالب کی فارسی نثر ایرانیوں کے طرز پر لکھی گئی ہے جس میں ان کا اپنا آہنگ اور اسلوب بیان بھی شامل ہے، اپنی فارسی تحریروں میں غالب نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ ان کے یہاں عربی الفاظ اور فقرات کا کم سے کم عمل دخل ہو اور جہاں تک ہو سکے وہ خالص فارسی زبان میں اپنی تحریر لکھیں اسی خالص فارسی نویسی کے شوق میں وہ دساتیر کی طرف مائل ہوئے جو ان کے نزدیک خالص فارسی زبان کا ایک نادر نمونہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تحریروں میں بہت ایسے دساتیری الفاظ کا استعمال ملتا ہے جن کو سمجھنا عام فارسی دانوں کے لیے ممکن نہیں اس کے برعکس مومن کی جو فارسی تحریریں دستبرد زمانہ سے بچ گئی ہیں ان کا اندازِ تحریر یہ ہے کہ وہ بلاتکلف عربی الفاظ وفقرات، کلامِ پاک کی آیات، مختلف علوم وفنون کی ادق فنی اصطلاحات کو اپنی فارسی تحریروں میں اس طرح جڑ دیتے ہیں کہ ان کے تصور کے بغیر مومن کی فارسی تحریر کا تصور ممکن نہیں رہتا۔

''انشائے مومن'' میں مومن کی جتنی بھی فارسی تحریریں جمع کی گئی ہیں ان میں تقویموں کے دیباچوں کو چھوڑ کر کسی بھی تحریر پر تاریخ نوشت لکھنے کا اہتمام نہیں کیا گیا ہے۔ ہمارے لیے اس وقت یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ یہ مومن کا خاص انداز ہے یا حکیم احسن اللہ خاں نے ''انشائے مومن'' مرتب کرتے وقت تاریخوں کو نقل کرنے کا اہتمام نہیں کیا، جس کی وجہ سے بین السطور سے یہ نتیجہ نکالنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کی کون سی تحریر کس سنہ سے تعلق رکھتی ہے۔ صرف چند خطوط ایسے ہیں جن میں بعض تاریخی

وقوعات کی طرف مبہم سے اشارے کیے گئے ہیں جن کی مدد سے ان خطوط کا سنہ تحریر متعین کیا جاسکتا ہے ان کی بقیہ اور تمام تحریروں کے بارے میں اب ہم کوئی حتمی اور قطعی فیصلہ نہیں کرسکتے کہ یہ تحریریں کس زمانے سے متعلق ہیں۔

مومن کے تقریباً سب تذکرہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ ان کو سید احمد شہید رائے بریلوی کی تحریک جہاد سے بڑا تعلق خاطر تھا اور وہ مسلکاً انہی عقائد کے حامل تھے جو سید صاحب اور ان کے رفقا کے عقائد تھے۔ ان کے اردو اور فارسی دونوں زبانوں کے کلام کے مطالعے سے بھی اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ ان کا ذہنی جھکاؤ سید احمد شہید رائے بریلوی کی تحریکِ جہاد کی طرف تھا اور قولاً وہ اس تحریک کو برحق سمجھتے تھے ان حقائق کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب ہم ان کے فارسی خطوط کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ دیکھ کر بڑا تعجب ہوتا ہے کہ ''انشائے مومن'' میں محفوظ ان کے کسی خط میں سید احمد شہید یا ان کے رفقا کے بارے میں ایک بھی جملہ نہیں ملتا۔ غالباً ایسا تو نہ ہوا ہوگا کہ مومن نے نثر میں سید صاحب یا ان کے رفقا کے بارے میں اپنے دلی جذبات کا اظہار نہ کیا ہو۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مومن نے تحریکِ جہاد کے سلسلے میں جو فارسی خطوط لکھے ہوں گے وہ یا تو حکیم احسن اللہ خاں کو مل ہی نہ سکے یا پھر ایسا ہوا ہوگا کہ تحریکِ جہاد کی ناکامی کے بعد بچے کھچے مجاہدین پر انگریزوں نے جس طرح مظالم ڈھائے ان کو مدنظر رکھتے ہوئے حکیم احسن اللہ خاں نے کوئی خط ''انشائے مومن'' میں شامل نہیں ہونے دیا جس میں سید احمد شہید یا ان کے رفقا کے بارے میں اظہار خیال ہو۔ بہر حال صحیح بات جو کچھ بھی ہو ان خطوط میں سید صاحب اور ان کے رفقا کا ذکر نہ ملنے کی وجہ سے ان تحریروں کے ذریعے ہم مومن کے ان خیالات سے واقف نہیں ہوسکتے جن کا تعلق سید صاحب اور ان کی جماعت مجاہدین سے تھا۔

جیسا کہ خود احسن اللہ خاں نے صراحت کر دی ہے۔ ''انشائے مومن'' میں مومن کے جو خطوط محفوظ کیے گئے ہیں وہ دو متضاد اسالیب بیان کے حامل ہیں۔ ایک اسلوب بیان تو وہ ہے جس میں صنائی ہے، اصطلاحات کے استعمال کی بھرمار ہے اور بات کو پیچیدہ سے پیچیدہ تر کہنے کی کوشش۔ کہیں کہیں پر قوانی کا بھی التزام ملتا ہے، اس انداز بیان کو دیکھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کوئی شخص ظہوری کے اسلوب تحریر کو سامنے رکھ کر خامہ فرسائی میں

مصروف ہے دوسرا اسلوب بیان اس کے بالکل برعکس علمی اور فنی اصطلاحات کے استعمال سے پاک بھی ہے اور راست انداز بیان کا حامل بھی۔ اس طرح کی تحریروں میں نہ تو لفظی صنائع سے کام لیا گیا ہے اور نہ بات کو پیچیدہ طریقے سے کہنے کی کوشش ہی ہے۔ یہ سیدھے سادے فارسی خطوط ہیں جو اس لیے لکھے گئے ہیں کہ مکتوب الیہ، مکتوب نگار کی تمام باتوں کو بغیر کسی کد و کاوش اور دقت کے سمجھ لے اور اس کے مفہوم تک پہنچ جائے۔ ''انشائے مومن'' کا تیسرا حصہ تقویموں کے دیباچوں پر مشتمل ہے، ان دیباچوں کے ابتدائی حصے تو ایسے ہیں کہ جب تک کوئی شخص نجوم کی تمام اصطلاحات پر حاوی نہ ہو اس وقت تک اس کے لیے ان کا مکمل طور پر سمجھنا بہت دشوار ہے مگر جہاں جہاں انھوں نے پیش گوئیاں کی ہیں ان کا سمجھنا نسبتاً آسان ہوگیا ہے۔ مثلاً 1248ھ مطابق 1833 عیسوی کی تقویم کے دیباچہ میں انھوں نے جو پیش گوئیاں کی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

''حکام کشمیر جنت نظیر از وفورِ بیداد و ستم عذاب دوزخ وا نمایند و جاگزینانِ آن سرزمین بابطلالِ مذہب فلاسفہ کہ از خلا انکارہا دارند زبانِ صدق بیان برکشایند۔ دار القرار قندھار نمونۂ آشوب گاہِ رستاخیز ''یفرُّ المَرء من اخیہ و اُمّـہِ و اَبیـہِ'' گردد و دارالسلطنت ہرات طرب گاہِ جُغد و بوم شود۔ مشرقیان از تشویش و تلاشِ اخبار وسوسہ فرما بحالِ خود در مانند و جنوبیان از تاراج و با و غارتِ قحط سال دشتِ قپچاق را بآبادی مصر و بغداد مثل گردانند۔ و ہم از کلکتہ تا مرشد آباد شیوعِ چیز ہای موحش و متوحش و آثار پریشانی رو دہد و مردم از شدت ہلاکت و وبا وطن مالوف بہ ملک الموت و اگزارند و جانِ شیرین نازنین بحکیم جاں آفرین باز سپارند... مسافرانِ ہرزہ تاز و بیابان گرد بہ بی نوائی و حرمان نصیبی عمر عزیز را گذارند کہ بہ صد حسرت و اندوہ روزی بہ شب و شبی بروز آرند۔ مہندسین رسد بند و اطبای حذاقت پسند روی بہروزی نہ بینند و منشیان بلاغت شعار و شعرای جادو گفتار بردرِ ناکسانِ ہیچ میرز نشینند۔ امراض جان ربا از فساد خون و احتراق بلغم چون چیچک و مالی خولیا و قطرب... و دوران سر عارض شوند و رای طبیبانِ نکتہ یاب اصابت قرین و مداوا آفرین نہ باشد..''

(ص186-187)

نامناسب نہ ہوگا اگر 1250ھ مطابق 1835 کی تقویم کے دیباچے سے بھی ایک اقتباس نقل کر دیا جائے۔ اس دیباچے میں مومن کی پیش گوئی کا انداز بیان یہ ہے:

"خاک جنوب کہ مہبطِ گونا گون بلاو آزار ست ومغرب وشام کہ جلوہ گاہِ روز سیاہ و شب تار است، برطرف افتادنِ سلطان روم با یکی از ترکانِ متغیر الحال پیداست و اعانت و امداد فرماں راوی روس از استیلای شمس ہویدا، باین ہمہ چشم زخمی بلشکریانش رسیدنی است و آزار ہزیمت و آسیب تطاول و تاراج کشیدنی۔ پایانِ کار زار نصرت و ظفر مُفت لشکر اسلام است ونکبت و ادبار متاع باز ماندۂ کفرۂ نافر جام۔ سیومین فصل تنبیہ وتادیب روسیان ہم تواند نمود و درعیش و شادمانی برروی اولیای دولت خواہد کشود۔ خاقان نیز از خون ریختن بحرِ اخضر را رنگین سازد وفغفورہم صحرای ختن را نگار خانۂ چین۔ ملکِ انگریزی فراخ تر گردد و سعادت و اقبال از اعدا برگردد۔ فی الجملہ ہر فتنہ کہ بر خیز و قامت نیا راستہ بر خاک نشیند و ہرگردن کشی کہ با سرفرازی درستیزد و از سرکین برنخاستہ بگوشۂ خمول جاگزیند..."

درج بالا دونوں اقتباسات میں مومن نے جو زبان استعمال کی ہے اس کو گلستان یا قابوس نامہ کے انداز کی راست اسلوب بیان کی سیدھی سادی مگر مطالب سے پُر نثر تو قرار نہیں دیا جاسکتا تاہم یہ زبان اتنی پیچیدہ اور تلمیحات و استعارات سے گراں بار بھی نہیں ہے کہ اس کا سمجھنا دشوار ہو۔ زبان کے وصف سے قطع نظر درجِ بالا دونوں اقتباسات اس لیے بھی نقل کیے گئے ہیں کہ مومن کی پیش گوئیوں کے جو نمونے ہم تک پہنچے ہیں، تاریخ کی روشنی میں ان کا مطالعہ کر کے یہ دیکھا جائے کہ مومن کے یہ احکام کس حد تک درست ثابت ہوئے؟ صرف یہی نہیں بلکہ ان تقویموں کے دیباچوں کی اہمیت اس وجہ سے بھی ہے کہ ان میں مومن نے پیش گوئیاں کرتے وقت یہ بھی احکام لگائے ہیں کہ کون سی سماجی برائی کس حد تک بڑھے گی اور اس کے بڑھنے کا انداز کیا ہوگا؟ اس سلسلے میں ان تقویموں کے

1۔ سورہ عبس (80 آیت 36-35-34)

وہ حصے خاص طور سے سماجیات کے طالب علموں کے لیے قابل مطالعہ ہیں جن میں مومن نے یہ حکم لگایا ہے کہ اس سال جنسی کجروی کا فلاں طریقہ ترقی کرے گا اور یہ کجروی پورے معاشرہ کو اپنے لپیٹ میں لے لے گی۔ مومن کا کوئی بھی دیباچہ اس طرح کے احکام سے خالی نہیں۔ اس طرح مومن کی فارسی نثر کا مطالعہ صرف ادب کے طالب علموں ہی کو نہیں بلکہ تاریخ اور سماجیات کے طالب علموں کو بھی دعوت نظر دیتا ہے کہ وہ مومن کی ان تحریروں کا تحلیل و تجزیہ کرکے تاریخ اور سماجایات کے بعض تاریک گوشوں کو منور کرلیں۔ ادب کے نقطۂ نظر سے درج بالا دونوں اقتباسات انیسویں صدی عیسوی کی ہندوستانی فارسی نثرنویسی کے ایسے نمونے ہیں جن کے مطالعے کی مدد سے ہندوستان میں فارسی نثرنویسی کی سمت و رفتار کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

ان مختصر معروضات کے بعد اب ہم مومن کی مکتوب نگاری کا ایک سرسری سا جائزہ پیش کرتے ہیں ''انشائے مومن'' میں ان کے جو خطوط محفوظ ہیں وہ تقریباً سب کے سب ذاتی نوعیت کے ہیں۔ ان خطوط میں نہ تو کسی ادبی یا علمی مسئلہ پر بحث ملتی ہے نہ اپنے معاصرین کی شخصیت یا کلام پر کوئی اظہار رائے ہی۔ اس کے باوجودِ خطوط کی مدد سے مومن کے انداز فکر کی ایک واضح اور روشن تصویر مرتب کی جاسکتی ہے اور اس بات کا بھی مشاہدہ کیا جاسکتا ہے کہ بیماری کے زمانے میں ان کی ذہانت اور جودتِ طبع کس قدر جولانی پر آجاتی ہے اور ان کا لہجہ کتنا تلخ ہو جاتا ہے۔ بعض بعض خطوط میں انھوں نے اپنی بعض مزاجی کیفیات کی طرف بھی اشارے کیے ہیں جن کی مدد سے ان کی نظم و نثر کی شعلہ بیانی کا نئے نقطۂ نظر اور انداز سے مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ ایک خط میں انھوں نے اپنی موروثی زمین کے بحق سرکار ضبط ہونے کا بھی ذکر کیا ہے اور اس سلسلے میں انھوں نے انگریز حاکم کے خلاف جو سخت الفاظ استعمال کیے ہیں وہ ان کی مخصوص طبیعت کی غمازی کرتے ہیں۔ غالباً مزاج کی یہی جھنجھلاہٹ ہے جس کی بنا پر وہ ان خطوط میں بلاتکلف ایسی ناملائم بلکہ گندی باتیں بھی لکھ جاتے ہیں جو بے تکلف دوستوں کی صحبت میں بھی زبان پر نہیں لائی جاسکتیں۔ اس کا سب سے نادر نمونہ ''انشائے مومن'' کے پہلے ہی خط میں ملتا ہے جس میں انھوں نے اپنے دشمنوں کے جسم کے ایک عضو کو پھاڑ ڈالنے کے عزم کا اظہار کیا ہے۔ اسی طرح ان

خطوط کے مطالعے سے اس بات کا بھی پتا چلتا ہے کہ مومن کو طبقاتی کشمکش کا بھی احساس تھا اور انھوں نے جگہ جگہ اس بات کی شکایت کی ہے کہ زمانہ ہُنر مند کی کوئی قدر نہیں کرتا اور بدقماش و بدمعاش افراد کی سرپرستی سے اس کو عار نہیں ہے۔ ابھی تک جو کچھ عرض کیا ہے اس کی تصدیق کے لیے صرف یہی ایک مثال کافی ہوگی۔

''از قدر ناشناسی وسخن نافہمی ہیچ کسم خریدار نیست۔ و جواہر زواہرم را بشمرنگی روز بازارنی۔ گر دِ کساد آن قدر نہ نشستہ کہ طوفانِ نوح از متاعِ تختہ بند من تواند بردن۔ و زنگارِ ناروائی آنچنان نہ بستہ کہ غبار صرصرِ عاد آئنہ ام را بجلا خواہد۔ آوردن۔ یوسفم را بہ کلاوۂ پیرِ زال نمی خرند و از چاہِ کنعانی بسیمِ قلب نمی برند۔ بااعجازِ ید بیضا تہی دستم و بادم عیسوی آزار پرستم۔ صحیفۂ کمالم را اگر ہمہ نگاشتۂ قلم قدرت است سامری کیشان نہ پسندند و ناکسانی را کہ مصداقِ ''عجلا جسداً لہ خوار'' اند بہ زرمی سنجند۔ موشگافیم برریش بہ دُر گرفتۂ فرعون رشک ہادا ردو باریک بینیم بہ حسرت سرمۂ شداد ہمہ اشکِ یاقوت رنگ می بارد۔ باایں ہمہ ہیچ میرزی آبروی ہنر نہ فروختہ ام وچشم برآستین گوہرین دامنان نہ دوختہ۔ بہ نانِ جوین ساختہ ام و نظر بہ سنبلۂ آسمان نیند اختہ۔ شال پوشیم بہ اطلس افلاک نہ پردازد و خاک نشیمم بذات الکرسی تکیہ نہ سازد۔ اماچہ تو ان کرد اگر روزگار ناانصاف این قدرہم دیدن نہ تواند و زمانۂ پایہ ناشناس از بستر خاک نیز پایۂ فروتر نشاند۔ تازہ ستمی کہ سپہر کہن دشمن نمودہ این ست کہ کف خاکی از ورثۂ مادری داشتم بہ ترکتازیِ صرفہ در ربودہ۔'' (ص 37-36)

ان چند سرسری اشارات سے اس بات کا اندازہ ہوگیا ہوگا کہ مومن کی فارسی نثرنگاری ہمارے عمیق مطالعے کی مستحق ہے۔ یہ مطالعہ صرف مومن کی ادبی کاوشوں ہی کی تفہیم کے لیے مفید و معاون نہ ہوگا بلکہ عصر غالب کے ادبی رجحانات کا عرفان حاصل کرنے کا بھی وسیلہ بنے گا۔

O

ہزارۂ اول ہجری میں ایران کی فارسی تفسیر نو

اسلام کے زیر نگیں آنے کے بعد ایران میں جو سب سے پہلا دینی علم ایران
مرکز بنا وہ علم قرأت تھا۔ اس کے بعد ایرانی علما وفضلا تفسیر نویسی کی طرف
میں ان کی کاوشیں عربی زبان تک محدود تھیں لیکن ایران سے عربوں کا غلبہ ختم ہو
ایرانی حکومتوں کے قائم ہو جانے کے بعد فارسی زبان میں تفسیر نویسی کی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ چنانچہ ایرانیوں نے اس کی طرف توجہ کی اور دیکھتے دیکھتے چند ہی صدیوں میں اتنا بڑا تفسیری سرمایہ جمع کر دیا جس کی نظیر دنیا کی کسی اور زبان میں ملنی مشکل ہے۔

افسوس ہے کہ ایران کا تمام کا تمام تفسیری سرمایہ محفوظ نہ رکھا جاسکا۔ متعدد فارسی تفسیریں ایسی بھی ہیں جن کے نام تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں مگر ان کی ایک سطر بھی کہیں دستیاب نہیں ہوتی اور بہت سی تفسیریں ایسی ہیں جن کے صرف چند اجزا باقی رہ گئے ہیں۔ ان اجزا میں نہ تو مفسرین کے نام محفوظ رہ سکے اور نہ ہی ان کا سنہ تصنیف۔ لیکن ان کی قدامت اور اہمیت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ان میں سے بعض کو موجودہ زمانے کے آداب اور طریقے کے مطابق مرتب کر کے آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ کر دیا گیا ہے۔

ابھی تک کی تحقیق کے مطابق فارسی زبان کی جو اولین تفسیر عالم وجود میں آئی وہ محمد بن جریر طبری (م. 310ھ/ 923) کی مشہور و معروف تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن کا فارسی ترجمہ ہے۔ طبری کی گراں قدر عربی تفسیر کو فارسی زبان میں منتقل کروانے کا سہرا مشہور سامانی بادشاہ ابو صالح منصور [1] بن نوح نصر بن احمد بن اسماعیل سامانی (م. 366ھ) کے سر ہے جس نے تخمیناً 352ھ میں ماوراالنہر کے بیس یا اس سے زیادہ علما اور فقہا کو تفسیر طبری

1۔ ابو صالح منصور 350ھ میں تخت نشین ہوا تھا۔

کو فارسی زبان میں منتقل کرنے کی طرف راغب کیا۔ افسوس ہے کہ جن علما اور فقہا کی مشترکہ کوششوں کے نتیجے میں ترجمۂ تفسیر طبری کا عظیم الشان کارنامہ انجام پذیر ہوا ان کے نام محفوظ نہیں رکھے جاسکے۔ اس ترجمے کے فارسی مقدمے سے اس بات کا ضرور علم ہوتا ہے کہ شہر بخارا سے فقیہ ابوبکر بن احمد بن حامد اور خلیل بن احمد السجستانی شہر بلخ سے ابوجعفر بن محمد بن علی، باب الہند سے فقیہ الحسن بن علی مندوسی اور ابوالجہم خالد بن ہانی المتفقہ جیسے اپنے زمانے کے مشہور ترین علما بلائے گئے تھے لیکن اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ ان علما میں سے کن کن حضرات نے یہ دینی اور علمی خدمت انجام دی اور کن کن بزرگوں نے معذرت کر لی۔ اس ترجمے کے فارسی مقدمے سے اس بات کا بھی علم ہوتا ہے کہ یہ فارسی ترجمہ طبری کی عربی تفسیر کا لفظی ترجمہ نہیں ہے۔ طبری نے اپنی تفسیر میں جو طول وطویل سلسلۂ اسناد درج کیے ہیں اس ترجمے میں ان کو مختصر کر دیا گیا ہے اور بیس جلدوں میں سارے مواد کو جمع کیا گیا ہے۔ قرآن پاک کی تفسیر چودہ جلدوں میں مکمل ہو جاتی ہے بقیہ چھ جلدوں میں صحابۂ کرام سے لے کر اس زمانے تک کے اخیار امت کے حالات و واقعات جمع کرنے کے ساتھ ساتھ مسلمان بادشاہوں کے بھی حالات و واقعات درج کر دیے گئے ہیں۔ اس طرح یہ ترجمہ، تفسیر طبری سے اس لحاظ سے مختلف ہو جاتا ہے کہ اس میں اسناد کو نقل کرنے میں اختصار سے کام لیا گیا ہے اور آخر کی چھ جلدیں ایسی ہیں جن کا تفسیر طبری سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اپنی اصل تفسیر طبری ہی کی طرح ترجمۂ تفسیر طبری بھی علمی اور ادبی دنیا میں بڑی مقبول رہی ہے اور آج تک اس سے استفادہ کرنے والوں کی ایک بڑی تعداد موجود ہے۔ اس کی مقبولیت کا اندازہ ان مخطوطوں کی تعداد سے کیا جاسکتا ہے جو دنیا کے مختلف کتب خانوں میں آج بھی محفوظ ہیں۔ ایران کے ایک فاضل ادیب حبیب یغمائی مرحوم نے اس ترجمے کو سات جلدوں میں مرتب کرکے 1354ھ میں (مطابق 1975) ایران سے شائع کروا دیا ہے۔

ترجمہ تفسیر طبری کی روشِ تفسیر یہ ہے کہ پہلے کلام پاک کی آیتیں نقل کی جاتی ہیں بعد ازاں ان آیتوں کا اس زمانے کی فارسی زبان میں لفظی ترجمہ درج کیا جاتا ہے، جہاں

جہاں ضرورت محسوس ہوتی ہے لفظی ترجمے کے بعد بات کو کھول کر اور اس کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہوئے ان آیتوں کی وضاحت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اگر اسی اثنا میں قصص سے متعلق کوئی بات سامنے آجاتی ہے تو اس پورے قصے کو بھی نقل کرنے سے گریز نہیں کیا جاتا۔

ترجمۂ تفسیر طبری کو فارسی تفسیر نویسی کی خشت اول قرار دینا بے جا نہ ہوگا۔ اس تفسیر میں جو تفسیری روش مدنظر رکھی گئی ہے اس کا چلن صدیوں تک برقرار رہا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس ترجمے کے منظر عام پر آنے کے بعد فارسی زبان میں تفسیروں کا ایک سیلاب آگیا تھا اور اس ترجمے کی تقلید میں بہت سی فارسی تفسیریں منظر عام پر آگئی تھیں۔ افسوس ہے کہ زمانے نے ان سے بدعہدی کی اور بہت سی تفسیروں کو مکمل طور پر بہت سی کو جزوی طور پر پردۂ خفا کا اسیر بنا لیا۔ اب ہم ایسی چند اہم مگر نامکمل تفسیروں کا ذکر کریں گے جن کے بارے میں قیاس کیا گیا ہے کہ یہ تفسیریں ترجمۂ تفسیر طبری کے معاً بعد کے زمانے میں تحریر کی گئی تھیں اگر یہ تفسیریں دستبرد زمانہ سے محفوظ رہ جاتیں تو سرمۂ اہل نظر کا کام دیتیں۔

اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ محتاط اندازے کے مطابق 352ھ سے ترجمۂ تفسیر طبری کا کام شروع ہو کر چند برسوں میں مکمل ہوگیا ہوگا، اگر اس وقفے کو دس برسوں پر محیط مان لیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ 362ھ تک یہ ترجمہ مکمل ہو چکا ہوگا۔ یعنی چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر سے فارسی زبان میں تفسیر نویسی کی ابتدا ہوچکی تھی۔ ترجمۂ تفسیر طبری کے بعد کلام پاک کی جو مکمل تفسیر محفوظ رہ گئی ہے وہ ''تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم'' ہے۔ اس تفسیر کے مصنف عمادالدین ابوالمظفر طاہر شہفور کا سنہ وفات 471ھ ہے۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ انھوں نے اس تفسیر کو اپنی وفات سے دس سال پہلے مکمل کرلیا تھا تو اس کا سال تصنیف 461ھ برآمد ہوتا ہے۔ بظاہر یہ بات قرین قیاس نہیں ہے کہ 352 سے لے کر 461ھ تک یعنی تقریباً ایک سو بیس برسوں تک فارسی زبان میں کوئی تفسیر ہی نہیں لکھی گئی ہو اس لیے ہمارا خیال ہے کہ ہمارے عہد حیات میں جتنی بھی نامکمل قدیم تفسیریں مکشوف ہوئی ہیں ان کا سال تصنیف ان ہی ایک سو بیس برسوں کے کسی نہ کسی سال میں رہا ہوگا۔ اس وضاحت کے بعد اب ہم اصل موضوع کی طرف مراجعت کرتے ہیں۔

ترکی کے شہر استنبول میں حضرت ابوایوب انصاریؓ کے مزار پر ایک کتب خانہ بھی وقف ہے جس کے ذخیرۂ خسرو پاشا میں بہت سے نادر مخطوطے محفوظ ہیں۔ اسی ذخیرۂ خسرو پاشا میں کلام پاک کی کسی تفسیر کے ساٹھ اوراق محفوظ ہیں۔ اس نامکمل تفسیر کو مکشوف کرنے کا سہرا پروفیسر مجتبیٰ مینوی کے سر ہے۔ پروفیسر مجتبیٰ مینوی نے جس زمانے میں اس مخطوطے کو مکشوف کیا تھا وہ ان کی شام زندگی کا زمانہ تھا اس لیے انھوں نے ایران کے ایک دوسرے ادیب محمد روشن کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ان اوراق کا تنقیدی متن مرتب کر کے شائع کروا دیں۔ جناب محمد روشن نے ان اوراق کو دیدہ ریزی اور ناقدانہ بصیرت سے مرتب کر کے 1351ھ ش/ 1972 میں بنیاد فرہنگ ایران تہران سے شائع کروایا چونکہ کسی بھی قرینے سے اس تفسیر کے نام کا علم نہیں ہوسکا تھا اس لیے اس کو ''بخشی از تفسیر کہن'' کا نام دیا گیا۔

مذکورہ تمام اوراق سورۂ بقرہ کی تفسیر پر محیط ہیں۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان اوراق میں بھی بیچ بیچ سے اوراق غائب ہیں۔ پروفیسر مجتبیٰ مینوی نے اندرونی شہادتوں، مستعمل لغات، خط، کاغذ اور روشنائی کا غائر نظروں سے مطالعہ کرنے کے بعد اس مخطوطے کو چوتھی صدی ہجری سے پہلے کا تحریر کردہ قرار دیا ہے جس کو کسی طرح بھی قبول نہیں کیا جاسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ مقدمۂ ترجمہ تفسیر طبری کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے علما کو فارسی زبان میں کلام پاک کا ترجمہ کرنے سے اجتناب تھا۔ ابوصالح منصور بن نوح سامانی نے اپنے زمانے کے علما کی ایک مجلس سے اس سلسلے میں استفسار کیا اور جب ان علما نے کلام پاک کے فارسی ترجمے کو جائز قرار دیا تب ہی ترجمۂ تفسیر طبری کا کام شروع کیا گیا۔ اگر پروفیسر مجتبیٰ مینوی کی بات کو درست مان لیا جائے اور زیر بحث تفسیر کو چوتھی صدی ہجری سے قبل کی تفسیر قرار دیا جائے تو یہ بات بے معنی نظر آتی ہے کہ نوح بن منصور علما کی ایک مجلس ترتیب دے کر اور اس مجلس سے فتویٰ لے کر کلام پاک ہی کا نہیں کلام پاک کی ایک عربی تفسیر کا فارسی میں ترجمہ کروائے۔

تفسیر زیر بحث کے اوراق کی صورت یہ ہے کہ اس میں سورۂ بقرہ کی اٹھہتر ویں آیت سے دو سو چوہترویں آیت تک کا ترجمہ وتفسیر ہے۔ اس تفسیر کا انداز نگارش یہ ہے کہ پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی گئی ہے بعد ازاں اس میں دو فارسی ترجمے ملتے ہیں پہلا

ترجمہ جو تفسیر کے ساتھ نقل ہوا ہے اصل تفسیر سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا (صرف) ترجمہ بعد کا اضافہ معلوم ہوتا ہے جس کا انداز خط اس تفسیر کے مرتب جناب محمد روشن کے قول کے مطابق ہمارے زمانے کے انداز خط سے بہت ملتا جلتا ہے ان کا قیاس یہ بھی ہے کہ یہ دوسرا ترجمہ، تفسیر طبری سے مستفاد ہے۔

ہم ترجمۂ تفسیر طبری اور اس ترجمے کے تقابلی مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جناب مرتب کا خیال درست نہیں ہے کہ یہ ترجمہ، ترجمۂ تفسیر طبری سے مستفاد ہے۔ یہ تفسیر جس علاقے اور زمانے کی تفسیر ہے اس زمانے اور علاقے میں فارسی زبان میں 'ب' کو 'ف' سے بدل دینے کا شاید رواج تھا، اس تفسیر میں بر کے بجائے 'فر' بیداد کے بجائے 'فیداذ' باز پسین کے بجائے 'فاز پسین' برآن کے بجائے 'فرآن' برو کے بجائے 'فرو' اس کے علاوہ نہ کی جگہ پر ہر جگہ مہ لکھا ملتا ہے اور تو کی جگہ پر تہ۔ ہمارے نزدیک اس تفسیر کو ترجمۂ تفسیر طبری پر تقدم تو حاصل نہیں ہے مگر اس کی زبان اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کی تصنیف چوتھی صدی ہجری کے ختم ہوتے ہوتے تک ہوگئی ہوگی۔ اس تفسیر کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ قصص سے خالی نہیں ہے اور مفسر نے قدم قدم پر ابن عباس، مجاہد، قتادہ، حسن بصری، ضحاک وغیرہ کے اقوال نقل کر کے نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس تفسیر کا متن اندرونی طور پر شہادت دیتا ہے کہ یہ کسی سنی مفسر کی تفسیر ہے البتہ اس بات کا علم نہیں ہو پاتا کہ اس کا فقہی مسلک کیا تھا۔

اس طرح کی ادھوری تفسیر کا ایک منفرد مخطوطہ کیمبرج یونیورسٹی کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ یہ تفسیر برطانیہ کیسے پہنچی اس کا تو علم نہیں ہے البتہ اتنا معلوم ہے کہ تقریباً دو سو سال پہلے یہ مخطوطہ ایک غیر معروف برطانوی کے ذاتی کتب خانے کی زینت تھا۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی وصیت کے مطابق اس کا ذاتی کتب خانہ کیمبرج یونیورسٹی منتقل کیا گیا تو بعض یورپی فاضلین کی اس پر نظر پڑی اور انھوں نے اپنی اپنی وسعت فکر و نظر کے مطابق یوروپ کی علمی دنیا سے اس مخطوطے کا تعارف کرایا۔

مشرقی دنیا میں اس تفسیر کو عام کرنے کا شرف ایک ایرانی فاضل جناب جلال متینی کو حاصل ہوا جن کی نظر قدیم فارسی متون بالخصوص چوتھی اور پانچویں صدی ہجری کے فارسی

متون پر بڑی گہری ہے۔ انھوں نے اس مخطوطے کو عالمانہ دقت نظری سے مرتب کرکے بنیادِ فرہنگ ایران کی طرف سے بہار 1349ھ ش (1970) میں دو ضخیم جلدوں میں شائع کروایا۔

ڈاکٹر جلال متینی کا خیال ہے کہ اصل تفسیر چار جلدوں میں تھی جن میں سے جلد اول و دوم مفقود ہوگئیں اور جلد سوم و چہارم دستبرد زمانہ سے محفوظ ہیں۔ نہ تو اس تفسیر کے مفسر کا نام معلوم ہے نہ اس کا زمانۂ تحریر، لیکن خوش قسمتی سے اس تفسیر کے مخطوطے میں ترقیمہ محفوظ ہے جس سے اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کی کتابت محمد بن ابی الفتح الفقیہ الغریب کے ہاتھوں ہوئی ہے۔ انھوں نے اس کی کتابت کا کام 7 ربیع الآخر 628ھ کو مکمل کیا تھا۔ اس ترقیمے سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ یہ تفسیر ساتویں صدی ہجری میں معرض وجود میں آئی تھی۔ قدیم فارسی متون پر نظر رکھنے والے تقریباً تمام محققین اس بات پر متفق ہیں کہ اس تفسیر کا زمانۂ تصنیف چوتھی صدی ہجری یا حد سے حد پانچویں صدی ہجری کے اوائل کا زمانہ ہے۔ ڈاکٹر جلال متینی کی بھی تحقیق یہی ہے کہ اس کا زمانۂ تصنیف پانچویں صدی ہجری کے نصف اول کے بعد کا زمانہ نہیں ہوسکتا۔

علاوہ برایں ڈاکٹر جلال متینی نے اس نامعلوم مفسر کے استعمال کردہ بعض الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اس تفسیر کا مفسر خراسانی رہا ہوگا۔ مزید برآں انھوں نے ایسے الفاظ کی بھی نشاندہی کی ہے جو آج بھی خراسان کے مختلف علاقوں میں سمجھے اور بولے جاتے ہیں۔ جہاں تک اس مفسر کے مسلک کا سوال ہے وہ بلاشبہ سنّی تھا مگر اس کا فقہی مسلک کیا تھا یہ کہنا مشکل ہے مگر یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ وہ عقیدۂ تجسیم کا قائل نہیں تھا۔

ایک دوسرے ایرانی فاضل ڈاکٹر یحییٰ مہدوی نے سنہ کتابت کو سنہ تصنیف گردانتے ہوئے اس کو ساتویں صدی ہجری کی تفسیر قرار دیا ہے لیکن تمام داخلی شہادتیں اور ان مفسروں کے نام جن کا حوالہ بار بار اس تفسیر میں آیا ہے، ڈاکٹر مہدوی کے خیال وگمان کو قیاس قرار دیتے ہیں۔

زیر بحث تفسیر سورۂ مریم سے سورۂ ناس تک کے ترجمے وتفسیر پر مشتمل ہے۔ مرتب نے اس کو 'تفسیر قرآن مجید' کے نام سے شائع کیا ہے لیکن چونکہ اس کا مخطوطہ کیمبرج یونیورسٹی کے کتب خانے میں محفوظ ہے اس لیے بہت سے لوگ اس کو 'تفسیر کیمبرج' بھی

کہتے ہیں۔ اس تفسیر کا انداز نگارش ویسا ہی ہے جیسا کہ ترکی کے مخطوطے کا انداز نگارش ہے۔ پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی گئی ہے بعد ازاں اس کا ترجمہ۔ جہاں جہاں ضرورت سمجھی گئی ہے ترجمے کے بعد تفسیر بھی لکھ دی گئی ہے۔ یہ تفسیر بھی قصص اور اسرائیلی روایات سے خالی نہیں ہے۔ جہاں جہاں مفسر کو موقع ملا ہے اس نے قصص کو جی کھول کر لکھنے سے احتراز نہیں کیا ہے۔ اس کے باوجود یہ فارسی زبان کی ایک اہم تفسیر ہے اور اس کے تفصیلی مطالعے سے پانچویں صدی ہجری کے ایران اور وہاں کے لوگوں کے مذہبی عقائد کے بارے میں بہت سی مفید معلومات فراہم کی جاسکتی ہیں۔

اسی طرح ایک اور تفسیر کے صرف چھیالیس اوراق پنجاب یونیورسٹی لاہور کے کتب خانے میں محفوظ ہیں۔ ان اوراق کو حافظ محمود خاں شیرانی نے مکشوف کیا تھا اور مئی 1932 کے اورینٹل کالج میگزین میں 'قرآن پاک کی ایک قدیم تفسیر' کے عنوان سے ایک سیر حاصل مقالہ تحریر فرما کر علمی دنیا سے اس کا تعارف کرایا تھا۔ تقریباب 67 برسوں کا زمانہ گزر جانے کے باوجود آج تک کسی عالم یا دانش ور نے اس کا تجزیاتی اور تحلیلی مطالعہ کرنے کی کوشش نہیں کی۔ محمود خاں شیرانی کے انتقال کے ایک عرصے کے بعد ایران کے اہل علم ان کے اُردو مقالے سے واقف ہوئے۔ ایرانیوں نے ان اوراق کی قدامت کو مدنظر رکھتے ہوئے دی ماہ 1344ھ ش میں (1965) ان کا عکس بنیاد فرہنگ ایران کی طرف سے شائع کیا جس میں پروفیسر مجتبیٰ مینوی کا مختصر سا مقدمہ بھی شامل ہے۔ یہ مقدمہ ہر طرح کے تحقیقی اور علمی انکشاف و اکتشاف سے عاری ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ صرف ''فرض کفایہ'' ادا کرنے کے لیے معرض وجود میں آیا ہے۔ آج کل کے افراد کے لیے اس عکسی نسخے کا پڑھنا خاصہ دشوار تھا اس لیے اس کو 1348ھ ش (1969) میں آج کے رسم الخط کے مطابق بنیاد فرہنگ ایران نے شائع کیا جس پر مرتب کے طور پر جناب علی رواقی کا نام درج ہے۔ افسوس ہے کہ حافظ محمود خاں شیرانی نے اس تفسیر کے متن کو آج کے رسم الخط میں منتقل کرنے میں جو زحمت اور دیدہ ریزی کی تھی اس کا ذکر تک نہیں کیا گیا ہے۔

یہ اوراق سورۂ بقرہ کی آیت 65 سے 151 تک کے ترجمے اور تفسیر پر مشتمل ہیں۔ اس تفسیر میں مفسر نے جو زبان استعمال کی ہے وہ شیرانی صاحب کی تحقیق کے مطابق ''فردوسی

کے شاہ نامے سے ہم آہنگ ہے" اور" ابوعلی بلعمی کے ترجمۂ تاریخ طبری سے ٹکر لیتی ہے۔"
اسی کے ساتھ ساتھ وہ اس نتیجے پر بھی پہنچے ہیں کہ تلفظ اور املا دونوں ہی میں یہ مخطوطہ" ایرانی روایت کے برخلاف تورانی یا ماوراء النہری روایات کا پابند ہے۔" علاوہ بریں شیرانی صاحب نے داخلی شواہد سے یہ قیاس کیا ہے کہ" مصنف چوتھی یا پانچویں صدی میں گزرا ہوگا۔"

اس تفسیر کا انداز نگارش بھی گزشتہ ذکر شدہ تفسیروں جیسا ہے یعنی پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی گئی ہے پھر اس کا فارسی زبان میں لفظی ترجمہ کیا گیا ہے۔ ترجمہ کے بعد جن باتوں کی وضاحت کی ضرورت محسوس ہوئی ہے ان کی وضاحت کر دی گئی ہے اور بیچ بیچ میں بطور شاہد قدما کی رائیں بھی نقل کر دی گئی ہیں۔ چھیالیس اوراق کے اس تفسیری نمونے میں قصص کا حصہ حاوی ہے اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر اس تفسیر کی بازیافت ہوجائے تو ہمارے قصص کے سرمایے میں" گراں قدر" اضافہ ہوگا۔ ان باقی ماندہ اوراق کا مفسر اپنے استاد کا ذکر" خواجہ امام" کے لقب سے کرتا ہے، یہ لقب دو ایک تفسیروں میں اور نظر سے گزرا ہے، مفسر نے" خواجہ امام" کا نام کہیں درج نہیں کیا ہے۔ اگر خواجہ امام کی شخصیت مشخص ہو جائے تو بڑی آسانی سے اس تفسیر کا زمانہ متعین کیا جاسکتا ہے۔ موجودہ معلومات اور اندرونی شہادتوں کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ یہ تفسیر، ترجمۂ تفسیر طبری کے بعد لکھی گئی تھی اور اس کا زمانہ تصنیف پانچویں صدی ہجری کے اوائل کا زمانہ ہوگا اس کے بعد کا نہیں۔

اس ضمن میں ان چند اوراق کا ذکر کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جن کو افغانستان کے مشہور ادیب مائل ہروی نے مکشوف کر کے 1972 میں ان کا عکس شائع کروا دیا ہے۔ یہ اوراق کسی ضخیم تفسیر کے باقی ماندہ اوراق ہیں۔ داخلی شہادتوں اور لغات و تراکیب کے استعمال کو مدنظر رکھتے ہوئے قدیم فارسی کے ماہرین نے اندازہ لگایا ہے کہ یہ اوراق بھی ترجمۂ تفسیر طبری کے عالم وجود میں آنے کے بعد کی کسی ایسی تفسیر کے اوراق ہیں جن کا زمانۂ تصنیف چوتھی صدی ہجری کے اواخر یا پانچویں صدی کے اوائل کا زمانہ تھا۔

مذکورہ تفسیر کے یہ اوراق سورۂ شعرا کی پانچویں آیت کے نصف آخر سے شروع ہو کر سورۂ نمل کی سولھویں آیت پر ختم ہوتے ہیں۔ اس تفسیر کا بھی انداز نگارش دوسری تفسیروں

جیسا ہے۔ پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی جاتی ہے پھر اس کا فارسی زبان میں ترجمہ لکھا جاتا ہے اور ضرورت کے مطابق تفسیر کی جاتی ہے۔ ہمارے سامنے ان اوراق کے جو نمونے ہیں ان میں ترجمہ و تفسیر کو الگ الگ نہیں لکھا گیا ہے بلکہ ترجمہ اور تفسیر کو اس طرح خلط ملط کر دیا گیا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم بن گئے ہیں ان اوراق کی تعداد قلیل ہونے کی وجہ سے یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ اس کا قصص کے سلسلے میں کیا رویہ ہے جو چند صفحات ہمارے سامنے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ مفسر بھی اس ''ذوق'' سے بیگانہ نہ رہا ہوگا۔ ان اوراق کے قدامت کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ ان میں کلام پاک کی آیتیں خط کوفی میں لکھی ہوئی ہیں اور ان پر اعراب نہیں ہے۔ فارسی ترجمہ و تفسیر کا خط قدیم خطِ نسخ ہے جو چوتھی اور پانچویں صدی ہجری کے ایران میں مستعمل تھا۔

مشہد امام رضا میں کلام پاک کے مختلف مخطوطوں کا ایک نادر و نایاب گنجینہ محفوظ ہے جن میں سے چند کو اس بیسویں صدی کے نصف آخر میں بعض ایرانی ادیبوں اور دانشوروں نے مرتب کر کے آستان قدس کی طرف سے شائع بھی کروا دیا ہے ایسے ہی مخطوطوں میں وہ مخطوطہ بھی ہے جو خط کوفی ہی میں لکھا گیا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ مخطوطہ بھی کسی ضخیم تفسیر کا ایک جزو ہے جو دستبرد زمانہ سے محفوظ رہ گیا ہے۔ ناقص الاول و آخر ہونے کی وجہ سے نہ تو اس کے مفسر کے نام کا علم ہوسکتا ہے اور نہ ہی اس کا سنہ تصنیف کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔

اس مخطوطہ کو ڈاکٹر احمد علی رجائی نے ''سورۂ مائدہ از قرآن کوفی کہن با ترجمۂ استوار پارسی'' کے نام سے 1350ھ ش میں (1971) شائع کروایا تھا۔ اصل مخطوطہ دو سو چھیاسی صفحات پر محیط ہے اس کی ابتدا سورۂ نسا کی ایک سو اٹھائیسویں آیت سے ہوتی ہے اور اختتام سورۂ اعراف کی چوراسویں آیت پر۔ چونکہ سورۂ مائدہ ان دونوں سورتوں کے بیچ میں ہے اور اس مخطوطے میں وہی سورہ مکمل طور پر محفوظ ہے اس لیے مرتب نے کتاب کے نام صرف سورۂ مائدہ کے نام کو شامل کیا ہے۔

اس تفسیر کا انداز نگارش دوسری تفسیروں جیسا ہی ہے۔ پہلے کلام پاک کی پوری آیت نقل کی گئی ہے پھر اس کے نیچے فارسی ترجمہ درج کیا گیا ہے۔ اس تفسیر کے جو نمونے ہماری نظر سے گزرے ہیں ان کے مطالعے سے اندازہ ہوا کہ اس میں تفسیر کا عنصر کم ہی

نہیں کم تر ہے، مفسر کا جو انداز نگارش ہے اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اس میں قصص کا گزر شاید ہی ہوا ہو۔ اس تفسیر کی زبان اس کی انتہائی قدامت پر دلالت کرتی ہے مثلاً باشید کی جگہ باشیت، مسجد کی جگہ پر مزگیت، دوستگان کی جگہ پر دوستگانان جیسے الفاظ کا استعمال ہر ہر صفحہ پر دکھائی دیتا ہے۔ بعض بعض جگہوں پر اس مخطوطے میں آیتوں کا جو ترجمہ درج کیا گیا ہے وہ ترجمۂ تفسیر طبری کے ترجمے سے حرف حرف ملتا ہے اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ ترجمہ چوتھی صدی ہجری کے اواخر تک معرض وجود میں آچکا ہوگا اور اگر یہ قیاس درست نہ مانا جائے تو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ پانچویں صدی ہجری کے اوائل کا ترجمہ ہے۔ اس ترجمے یا تفسیر کی مذہبی اہمیت ہونے کے ساتھ ساتھ تاریخی اور ادبی اہمیت بھی ہے اور یہی اہمیت اس بات کی متقاضی ہے کہ اس کے مختلف پہلوؤں کا تفصیلی اور تحلیلی مطالعہ کیا جائے۔

گزشتہ سطور میں کیمبرج میں محفوظ ایک مخطوطہ کا ذکر کیا جاچکا ہے جو تقریباً نصف قرآن کی تفسیر پر محیط ہے۔ اب ایک ایسے مخطوطے کا ذکر کیا جا رہا ہے جو برٹش میوزیم میں محفوظ ہے۔ یہ مخطوطہ بھی ناقص الاول و آخر ہے۔ نہ تو اس کے مصنف کا نام معلوم ہو سکا نہ ہی سال تصنیف۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ کسی ضخیم تفسیر کا ایک حصہ ہے۔ موجودہ شکل میں یہ ایک بٹا دس قرآن پاک کے ترجمہ و تفسیر پر مشتمل ہے۔ سورۂ کہف سے اس کی ابتدا ہوتی ہے اور سورۂ الفرقان پر خاتمہ۔ اس مخطوطے میں اس بات کا کوئی قرینہ نہیں ملتا کہ یہ معلوم کیا جاسکے کہ یہ کب، کس طرح اور کس کے ذریعے اپنے وطنِ اصلی ایران سے باہر نکلا اور کن کن ہاتھوں سے ہوتا ہوا برٹش میوزیم میں آکر محفوظ ہوا۔ اس تفسیر کو بھی ڈاکٹر جلال متینی نے عالمانہ دقّت نظری اور ذوق و شوق سے مرتب کر کے 1352ھ ش (1973) میں بنیاد فرہنگ ایران تہران سے شائع کروایا ہے۔

اس تفسیر کا انداز نگارش پنجاب یونیورسٹی لاہور اور کیمبرج یونیورسٹی میں محفوظ نامکمل تفسیروں جیسا ہے یعنی کلام پاک کی آیت لکھی جاتی ہے پھر ترجمہ اور ضرورت کے مطابق طویل یا مختصر تفسیر۔ تفسیر کے ضمن میں اگر قصص نگاری کا موقع ہاتھ آگیا تو اس سے گریز نہیں کیا جاتا۔ اس تفسیر کے مرتب ڈاکٹر جلال متینی نے اندرونی شہادتوں کے ذریعہ یہ بتلایا

ہے کہ اس کا مصنف کوئی سنی تھا جس کے فقہی مسلک پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ علاوہ بریں اس کے لغات، فقرات، ترکیبات اور جن مفسروں، صوفیوں اور فقہا کے حوالے مصنف نے دیے ہیں ان سب کو نظر میں رکھتے ہوئے مرتب نے اس کا زمانہ تصنیف چوتھی صدی کے اواخر یا پانچویں صدی کے اوائل کا زمانہ قرار دیا ہے۔ اس تفسیر میں بھی ایک ''خواجہ امام رضی اللہ عنہ'' کا بار بار ذکر ملتا ہے مگر ان کی شخصیت پر پردہ پڑا ہوا ہے۔ اس تفسیر کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مصنف نے دوسروں کی رائے نقل کرنے کے بعد اپنی رائے کا بے باکی سے اظہار کیا ہے اور جہاں ضرورت محسوس کی ہے اپنے پیش رووں سے اختلاف بھی کیا ہے۔

شیراز کے موزۂ پارس (پارس میوزیم) میں کلام پاک کی ایک اور تفسیر کا مخطوطہ محفوظ ہے جو مکمل تفسیر نہیں ہے۔ یہ مخطوطہ سات سو پچھتر صفحات پر محیط ہے۔ اس کی ابتدا سورۂ مریم سے ہوتی ہے اور انتہا سورۂ ناس پر یعنی یہ قرآن پاک کے نصف آخر حصہ کے ترجمے اور تفسیر پر مشتمل ہے۔ اس مخطوطے کو ڈاکٹر علی رواقی نے مکشوف کر کے 1335ھ ش (1976) میں بنیاد فرہنگ ایران تہران سے شائع کروایا تھا۔ اس مخطوطہ میں کوئی ترقیمہ درج نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کا سنہ کتابت بھی قطعی طور پر متعین نہیں کیا جاسکتا۔ ناقص الاول ہونے کی وجہ سے اس کے مصنف کا بھی نام پردۂ خفا میں ہے۔ اس میں مستعمل لغات، فقرات اور تراکیب کا غائر نظروں سے مطالعہ کرنے کے بعد ڈاکٹر علی رواقی نے اس کو پانچویں صدی ہجری کے اوائل کی تصنیف قرار دیا ہے اور ان کے اخذ کردہ نتیجے سے ان کے ہم عصروں یا بعد کی نسل کے لوگوں نے کوئی اختلاف بھی نہیں کیا ہے۔ اس تفسیر کا متن اس بات کا شاہد ہے کہ یہ کسی سنّی مفسر کی تفسیر ہے۔

زبان کے لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس تفسیر میں بھی بہت سی جگہوں پر 'ب' کو 'ف' سے بدل دیا گیا ہے مثلاً زبر کو زفر اور برگردند کو فرگردند لکھا گیا ہے۔ پہناں کو ہر جگہ پنہام لکھا گیا ہے۔ بقول مرتب یہ لفظ اسی شکل میں خراسان کی بولی میں بولا جاتا ہے جس سے قیاس کیا جاسکتا ہے اس کا مصنف خراسان کا رہنے والا رہا ہوگا۔ اس تفسیر کا انداز نگارش وہی ہے جو اس سے پہلے کی تفسیروں کا تھا۔ پہلے کلام پاک، پھر اس کا لفظی ترجمہ پھر بقدر

ضرورت تفسیر۔ افسوس ہے کہ ڈاکٹر علی رواقی کا مرتب کردہ پورا متن میرے پیش نظر نہیں ہے۔ میرے سامنے صرف سورۂ سجدہ کا ترجمہ اور تفسیر ہے۔ اس سورہ میں مفسر نے کسی قصہ کو بیان نہیں کیا ہے۔ اس مثال کو دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ تفسیر قصص سے خالی ہو۔

جہاں تک اس تفسیر کی اہمیت کا سوال ہے اس کے سلسلے میں دورائیں نہیں ہوسکتیں۔ اس تفسیر کی مذہبی اہمیت ہونے کے ساتھ ساتھ لسانی، ادبی اور تاریخی اہمیت بھی ہے۔ ہم پہلے اس قیاس کا اظہار کر چکے ہیں کہ یہ تفسیر خراسان میں لکھی گئی ہوگی۔ گزشتہ سطور میں بھی اسی طرح کے قیاسیات کیے جا چکے ہیں۔ اگر تمام ''قیاسی خراسانی'' تفسیروں کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو ممکن ہے کہ ایران کی فارسی تفسیر نویسی کے کچھ نئے گوشے ہمارے سامنے آسکیں۔ ایک بات اور، چونکہ ہمارے سامنے اس تفسیر کا مکمل متن نہیں ہے اس لیے ہم یہ کہنے سے قاصر ہیں کہ زیر بحث مخطوطہ کے متن میں تفسیری عنصر کتنا ہے؟ جو نمونہ ہماری دسترس میں ہے اس میں تو ترجمہ کا عنصر غالب ہے شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ مفسر کے نزدیک اس سورہ میں کوئی بات خاص طور سے وضاحت طلب نہ رہی ہو اس لیے اس نے اطناب پر ایجاز کو ترجیح دی ہے۔

اسی سلسلہ سخن میں ایک اور نامکمل تفسیر کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ 1970 میں رضا شاہ پہلوی کے حکم سے ''حرمِ امام رضا'' کی تعمیر نو ہوئی تھی۔ اسی تعمیر نو کے وقت زیر بحث تفسیر کا مخطوطہ ایک دیوار سے برآمد ہوا جو تقریباً ثلث قرآن مجید کے ترجمے اور تفسیر پر مشتمل ہے۔ اس مخطوطہ کی ابتدا سورۂ فاتحہ کے ترجمے سے ہوتی ہے اور خاتمہ سورۂ یونس کے ترجمہ و قدرے تفسیر پر۔ 1354ھ ش (1975) میں جناب محمد جعفر یاحقی نے اس کو مرتب کر کے بنیاد فرہنگ ایران تہران سے شائع کروایا ہے اور اس پر ایک مبسوط مقدمہ بھی تحریر کیا ہے۔ اگرچہ یہ مخطوطہ ناقص الاول نہیں ہے اس کے باوجود اس کے مصنف کے نام کا پتہ نہیں چلتا۔ البتہ مخطوطہ کے شروع میں ہی ایک وقف نامہ ضرور محفوظ رہ گیا ہے جس کی رو سے واقف کا نام ''ابوالحسن علی... الشنقشی'' تھا۔ یہ بھی نہ معلوم ہوسکا کہ واقف نے کس سنہ میں اس مخطوطہ کو مشہد امام رضا پر وقف کیا تھا۔

اس مخطوطے کے بارے میں ہم جو کچھ اطلاع فراہم کر رہے ہیں وہ ثانوی ماخذ سے

حاصل کی گئی ہے، مرتب کا اصل مقدمہ ہمارے پیش نظر نہیں ہے اس لیے ہم یہ کہنے سے قاصر ہیں کہ یہ مخطوطہ دیوار کے بیچ میں کس طرح رکھا ہوا تھا اور صدیوں تک دیوار کے بیچ میں ہونے کے باوجود ضائع ہونے سے کیسے بچا رہ گیا۔ علمی اور ادبی دنیا میں واقف کے نام سے موسوم کرتے ہوئے اس تفسیر کو 'تفسیر شنقشی' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ داخلی تحلیل و تجزیہ کے بعد اس تفسیر کے مرتب اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس کی تصنیف پانچویں صدی ہجری میں ہوئی ہوگی۔

اس تفسیر کا انداز نگارش یہ ہے کہ پہلے کلام پاک کی پوری آیت نقل کر دی جاتی ہے پھر اس کا ترجمہ کرتے ہوئے بیچ بیچ میں تھوڑی سی ایسی وضاحت کی جاتی ہے کہ جس کو تفسیر کا نام دیا جاسکتا ہے۔ جو نمونہ ہماری دسترس میں ہے اس میں ترجمہ غالب ہے اور تفسیری نکات بہت کم ہیں۔ ہمارے لیے یہ کہنا دشوار ہے کہ اس تفسیر کے جتنے اوراق ہیں سب میں مفسر کا انداز نگارش یہی ہے یا اس سے مختلف بھی ہے۔ جہاں تک اس تفسیر کی زبان کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ بات بلاتکلف کہی جاسکتی ہے کہ اس کی زبان صاف ستھری اور سمجھ میں آنے والی ہے۔ مفسر نے اپنی بات کو اصطلاحات سے بوجھل کرنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ بعض جگہوں پر 'گ' کو 'ب' سے بدل دیا گیا ہے مثلاً ایک جگہ بگستراند کو بستراند لکھا گیا ہے جو اس کی قدامت پر دال ہے۔ علاوہ برایں اس میں بعض ایسے الفاظ کا استعمال ہوا ہے جو چھٹی صدی ہجری کے اختتام تک متروک ہو چکے تھے مثلاً ممکن است کہ جگہ پر شاید بُد، برآوردگی کی جگہ برہنجد، چنداں کہ جگہ پر چندا وغیرہ۔ مشہد امام رضا کی چہار دیواری کی ایک دیوار سے ملنے والا یہ مخطوطہ بلاشک وشبہ کسی سنّی مفسر کا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس زمانے میں مشہد امام رضا پر سنّی حضرات بھی کتابیں وغیرہ وقف کیا کرتے تھے۔ اپنے ترجمے، انداز بیان اور توضیح وتشریح کے لحاظ سے یہ تفسیر بہت اہم نہیں ہے مگر اپنی تاریخی اہمیت کی وجہ سے ہمارے خاص مطالعے کی متقاضی ہے۔

گزشتہ سطور میں ہم نے جن چند ناشناختہ اور نامکمل تفسیروں کا ذکر کیا ہے یہ وہ تفسیریں ہیں جو ہمارے علم میں آچکی ہیں۔ ان کے علاوہ ہندوستان، پاکستان، افغانستان، ایران، تاجکستان اور یورپ کے بعض ملکوں میں بلا مبالغہ سیکڑوں ایسی ناشناختہ مکمل تفسیریں

موجود ہوں گی جن کا ابھی تک علمی دنیا سے ابتدائی تعارف بھی نہیں ہوسکا ہے۔ ترجمۂ تفسیر طبری سے فارسی زبان میں تفسیر نویسی کی جو داغ بیل پڑی تھی وہ پروان چڑھتی رہی۔ پانچویں صدی ہجری کے نصف آخر حصے سے ہم کو ایسی تفسیریں ملنے لگتی ہیں جو مکمل بھی ہیں اور جن کے مفسروں کے بارے میں بھی کچھ نہ کچھ مواد فراہم ہو جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک پانچویں صدی ہجری کی اولین مکمل تفسیر ''تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم[1]'' ہے۔ سطور ذیل میں اس تفسیر کے بارے میں چند ابتدائی مگر بنیادی معلومات فراہم کی جا رہی ہیں۔

اس تفسیر کے مفسر کا نام عمادالدین ابو المظفر طاہر شہفور بن محمد اسفرائنی ہے جو خواجہ نظام الملک طوسی (م. 485ھ) کے ہم عصر اور اس زمانے کے مشہور شافعی عالم تھے۔ تقریباً تمام تذکرہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ ان کا سال وفات 471ھ ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ تفسیر اپنے زمانے میں بہت مقبول رہی ہوگی غالباً یہی وجہ ہے کہ اس کے مکمل اور نامکمل مخطوطے دنیا کے متعدد کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ 1996 تک یہ تفسیر غیر مطبوعہ تھی۔ اس کی ترتیب و اشاعت کی سعادت مائل ہروی مرحوم کے لائق وفائق فرزند نجیب مائل ہروی کی قسمت میں لکھی ہوئی تھی۔ انھوں نے برسوں کی ان تھک محنت کے بعد اس تفسیر کو 1996 میں ایران سے تین جلدوں میں شائع کر دیا ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر نا مناسب نہ ہوگا کہ اب سے باسٹھ برس پہلے نومبر 1937 کے معارف اعظم گڑھ میں افضل العلما مولانا عبدالحق پروفیسر عربی (مدارس) نے باڈلین لائبریری میں محفوظ اس تفسیر کے مخطوطے کو اردو دنیا سے متعارف کرایا تھا۔ نجیب مائل ہروی نے اس مخطوطے کے علاوہ چند اور دوسرے مخطوطوں کے تقابلی مطالعے سے متن مرتب کر کے شائع کیا ہے۔

اس تفسیر کی تمہید میں حمد و نعت کے بعد مصنف نے ان اسباب کو بیان کیا ہے جن کی وجہ سے انھوں نے ایک نئی تفسیر لکھنے کی ضرورت محسوس کی۔ انھوں نے اور وجہوں کے علاوہ تفسیر لکھنے کی جو سب سے بڑی وجہ بتائی ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے جب دوسرے علما کے

1۔ اس تفسیر کے تفصیلی مطالعے کے لیے میرا مقالہ ''تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم'' مطبوعہ مجلہ علوم القرآن علی گڑھ جنوری۔ دسمبر 1997 ملاحظہ ہو۔

ترجموں کا مطالعہ کیا تو ان میں بڑی غلطیاں پائیں اس طرح ہر ترجمے میں کسی نہ کسی طرح کا نقص ضرور تھا اس لیے انھوں نے فارسی زبان میں کلام پاک کے ترجمے کا بیڑا اٹھایا اور اسی کے ساتھ ساتھ تفسیر بھی لکھی جس میں انھوں نے بقول ان کے فارسی الفاظ کے درست انتخاب اور ترجمے میں اجتہاد کیا ہے، اہل الحاد اور بدعت کی تاویلوں سے احتراز کیا ہے اور اپنی تاویلوں کو اہل سنت والجماعت کے عقیدے کے مطابق رکھا ہے۔

اس تفسیر کا انداز نگارش وہی ہے جو ترجمۂ تفسیر طبری سے فارسی زبان میں رائج ہوا تھا یعنی پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی جاتی ہے پھر اس کا ترجمہ بعد ازاں تفسیر۔ عماالدین ابوالمظفر طاہر شہفور بن محمد اسفرائنی نے تفسیر کو واقعی تفسیر بنا دیا ہے۔ ایک ایک آیت کی تفسیر لکھنے میں انھوں نے اپنا پورا علم اور زور قلم صرف کر دیا ہے۔ خاص طور سے عربی الفاظ کے ترجموں میں انھوں نے لفظ کے مختلف پہلوؤں کو نظر میں رکھتے ہوئے کسی ایک لفظ کا انتخاب کیا ہے۔

تاج التراجم، ترجمۂ تفسیر طبری کے سو برس کے بعد لکھی گئی۔ عماالدین ابوالمظفر طاہر شہفور بن محمد اسفرائنی کے سامنے گزشتہ چار صدیوں کا تمام عربی اور ایک صدی کا فارسی تفسیری سرمایہ تھا جس سے وہ نہ صرف بہ خوبی آگاہ تھے بلکہ انھوں نے اپنی تفسیر لکھتے وقت اس سے بھرپور استفادہ بھی کیا ہے مگر نہ جانے کیوں انھوں نے اپنے زمانے تک کے فارسی تفسیری سرمائے پر بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے اور اس عزم کے ساتھ قلم اٹھایا ہے کہ وہ جو کچھ لکھیں گے وہ غلطیوں سے پاک اور ایک نئی اور خوش کن چیز ہوگی۔ ان کے اس عزم کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب ہم ان کی تفسیری کاوش پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ مجتہد نہیں مقلد محض ہیں اور وہ ان روایات پر نقد و جرح کرنے سے اجتناب کرتے ہیں جو شاذ بھی ہیں اور عقل میں نہ آنے والی بھی۔ اس کمی کے باوجود اس تفسیر کی اہمیت اس لیے مسلم ہے کہ یہ پانچویں صدی ہجری کی علمی پیش رفت کی آئینہ دار ہے۔

پانچویں صدی ہجری کی دوسری اور مشہور تفسیر ابوبکر عتیق سورا بادی (م.494ھ) کی تحریر کردہ ہے۔ تاج التراجم ہی کی طرح اس کے بہ کثرت مخطوطے دنیا کے متعدد کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ ابھی تک فارسی زبان کے محققین یہ بات طے نہیں کر پائے ہیں کہ تاج

التراجم اور تفسیر سورابادی میں تقدیم زمانی کس کو حاصل ہے لیکن چونکہ صاحب تاج التراجم کا انتقال ابو بکر عتیق سورابادی کے انتقال سے سترہ برس پہلے ہوگیا تھا اس لیے ہم نے سوارباد ی کی تفسیر کا تذکرہ تاج التراجم کے تذکرہ کے بعد کیا ہے۔[1]

ابوبکر عتیق سورابادی کے حالات زندگی افسوس ہے کہ محفوظ نہ رکھے جاسکے، ان کے بعد کے لوگوں نے ان کے نام کے ساتھ استاد، امام اور زاہد کے جو القاب لگائے ہیں ان سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کے مشہور عالم رہے ہوں گے۔ ڈاکٹر سید حسن سادات ناصری نے ان کو ابی بکر ابوعبداللہ محمد بن کرام سجستانی کے سلسلۂ طریقت کا شیخ بتایا ہے مگر اپنے ماخذ کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے۔

ابوبکر عتیق سورابادی کی تحریر کردہ تفسیر صدیوں تک ایران کی مقبول ترین تفسیروں میں شمار ہوتی رہی ہے۔ لوگوں نے اپنی سہولت کی خاطر اس کے کئی اختصار بھی کیے جن میں سے چار شائع ہو کر منظر عام پر آچکے ہیں۔ ان میں سے ایک قدیم اختصار وہ ہے جو غیاث الدین محمد سام غوری کے لیے 584ھ میں مفسر کے انتقال کے نوے برس بعد کیا گیا تھا۔ اس کا مخطوطہ ایک مدت دراز تک شیخ احمد جام (معروف بہ ژندہ پیل) کے مزار پر وقف تھا۔ بیسویں صدی عیسوی میں اس کو ''موزۂ ایران باستان'' میں منتقل کیا گیا۔ اس زمانے میں علی اصغر حکمت وزیر تعلیمات تھے اور ان ہی کے حکم سے یہ اقدام ممکن ہوسکا تھا۔ ڈاکٹر یحییٰ مہدوی اور ڈاکٹر مہدی بیانی نے اس نسخہ کا تنقیدی متن مرتب کر کے ترجمہ وقصہ ہای قرآن از روی نسخۂ موقوفہ برتربت شیخ جام کے نام سے 1338ھ ش (1959) میں دو جلدوں میں دانش گاہ تہران سے شائع کروایا۔ اس تفسیر کا ایک مخطوطہ انڈیا آفس لندن میں ہے جس کی کتابت 523ھ (مفسر کے انتقال کے صرف اُنتیس برس بعد) میں ہوئی ہے اس کا عکس بنیاد فرہنگ ایران تہران نے 1345ھ ش (1966) میں شائع کیا۔ یہ مخطوطہ اب تک کے مکشوف مخطوطوں میں قدیم ترین ہے۔ مزید برآن ڈاکٹر یحییٰ مہدوی نے ''قصص قرآن مجید'' کے نام سے تفسیر سورابادی میں تحریر قصص الانبیا کو الگ سے 1347ھ ش (1968) میں دانش

1۔ ترجمۂ تفسیر طبری، بخشی از تفسیر کہن، تفسیر قرآن مجید، تفسیر پاک اور تفسیر سورابادی کے تفصیلی مطالعے کے لیے میری کتاب ''ایران کی چند اہم فارسی تفسیریں'' ج اول ملاحظہ ہو۔

گاہ تہران سے شائع کروایا۔ ایک بلا تاریخ قدیم مخطوطہ ڈاکٹر پرویز ناتل خانلری کو ملا تھا جس کے ایک حصے کو جلد اول کا نام دیتے ہوئے ''تفسیر سوار بادی'' کے عنوان سے انھوں نے اس کو بنیاد فرہنگ ایران کی طرف سے 1353ھ ش (1974) میں شائع کروایا اور اس پر ایک مبسوط مقدمہ بھی لکھا۔ رضا شاہ پہلوی کے آخری دورِ حکومت میں بنیاد فرہنگ ایران نے شاہکارہای ادبیات فارسی کے نام سے ایک کتابی سلسلہ شروع کیا تھا جس کا آغاز ''یوسف زلیخا'' سے ہوا تھا۔ سورابادی نے اپنی تفسیر میں حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں جو کچھ تحریر کیا ہے اس کو ڈاکٹر پرویز ناتل خانلری نے الگ کر کے مذکورہ نام سے بنیاد فرہنگ ایران تہران کی طرف سے ایک مختصر سے مقدمے کے ساتھ شائع کیا تھا اس کا چھٹا ایڈیشن میرے پیش نظر ہے جو 1352ھ ش (1973) میں شائع ہوا تھا۔

یہ لکھنا نامناسب نہ ہوگا کہ ابو بکر عتیق سورابادی مذہباً سنّی تھے لیکن ان کے فقہی مسلک کے بارے میں ہمارے لیے کچھ کہنا ممکن نہیں ہے اس لیے اس سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔ مفسر کا انداز تفسیر یہ ہے کہ وہ گاہے پوری آیت اور گاہے آیت کا ایک جز ونقل کرتے ہیں پھر اس کا فارسی میں ترجمہ کرتے ہیں۔ جہاں جہاں ان کو ضرورت محسوس ہوتی ہے وہ اپنی بات کی وضاحت کرتے ہیں اور جہاں ان کو یہ خیال ہوتا ہے کہ اس مقام پر قاری کے لیے صرف ترجمہ کافی ہے وہاں وہ بغیر کسی تاویل یا تفصیل کے آگے بڑھ جاتے ہیں اس تفسیر کی ایک خاص بات یہ ہے کہ اس میں حضرت عبداللہ ابن عباس کے تفسیری نکات سے قدم قدم پر استفادہ کیا گیا ہے اور جس کثرت سے ان کا حوالہ دیا گیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ دوسری خصوصیت اس تفسیر کی یہ ہے کہ خود مفسر نے تفسیر لکھتے وقت ایسے سوالات اٹھائے جو لوگوں کے ذہن میں اٹھ سکتے ہیں پھر ان کا جواب بھی خود ہی دے دیا ہے۔ تیسری خصوصیت اس تفسیر کی قصص الانبیا کو تفصیل سے لکھنا ہے اور اس کے لکھنے کا اہتمام کرنا ہے۔ چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ مفسر ربط ونظم آیات کی اہمیت کا نہ صرف اعتراف کرتا ہے بلکہ اپنی تفسیر لکھتے وقت اس نظریے کو بروئے کار بھی لاتا ہے۔

اب ہم ایک ایسی تفسیر کا ذکر کر رہے ہیں جس کے بارے میں قیاس ہے کہ 482ھ کے بعد اور 537ھ سے پہلے لکھی گئی ہوگی۔ یہ تفسیر پانچویں صدی ہجری کے اواخر یا چھٹی

صدی کے اوائل میں مکمل ہونے کے بعد دنیا کی نگاہوں سے اس طرح پوشیدہ ہوئی کہ چودھویں صدی ہجری میں اس کی باز شناخت ہوسکی۔ اس تفسیر اور مفسر کے بارے میں اظہار خیال سے پہلے یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ زیر نظر مطالعے میں چند ماوراء النہری اور افغانی تفسیروں کو بھی شامل کرلیا گیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس زمانے میں ماوراء النہر اور موجودہ افغانستان کا علاقہ ایران کے زیر نگیں تھا اور آج کے ایران کی طرح وہاں کے عوام کی غالب اکثریت کی زبان فارسی تھی۔

زیر مطالعہ تفسیر کے مصنف ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد کی پیدائش 462ھ میں نسف میں ہوئی دیگر قدما کی طرح ان کی زندگی کے حالات پردۂ خفا میں ہیں۔ بیسویں صدی عیسوی کے اوائل کی ایک اردو کتاب حدائق الحنفیہ (مطبوعہ اکتوبر 1906) کے مطالعے سے اس بات کا علم ہوتا ہے کہ ان کا نام عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد لقمان نسفی المعروف بہ مفتی ثقلین تھا۔ علاوہ برایں ان کا لقب نجم الدین اور ابوحفص کنیت تھی۔ وہ اصولی، متکلم، مفسر، محدث، فقیہ، حافظ، لغوی، نحوی، ادیب اور عارف مذہب تھے۔ بعد کے تذکرہ نگاروں نے ان کو سو کتابوں سے زیادہ کا مصنف بتلایا ہے مگر یہ نہیں لکھا ہے کہ انھوں نے یہ معلومات کہاں سے حاصل کیں؟ یہاں پر ایک غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے دسویں صدی ہجری کے بعد کے بعض تذکرہ نگاروں نے ان کو ''عقائد نسفی'' کا مصنف قرار دیا ہے جو غلط ہے۔[1] عقائد نسفی ''محمد بن محمد ابوالفضل برہان نسفی کی تصنیف ہے جو ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد کی وفات کے تقریباً ترسٹھ سال بعد 600ھ کے آس پاس پیدا ہوئے تھے۔ ابوحفص نجم الدین کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے کچھ لوگوں نے اس کو 537ھ اور کچھ نے 538ھ لکھا ہے۔ ابوحفص نجم الدین عمر مذہباً سنّی اور مسلکاً حنفی تھے۔

اس تفسیر کے مرتب ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی کو اس کے تین مخطوطے مل سکے۔ انھوں نے جس مخطوطے کو اساسی نسخہ بنایا ہے وہ کتاب خانۂ آستان قدس رضوی میں محفوظ ہے، اس میں کوئی ترقیمہ نہیں ہے جس سے زمانۂ کتابت اور کاتب کا نام معلوم ہوتا۔ مزید برآں

1۔ تفسیر نسفی اور اس کے مصنف کے تفصیلی مطالعے کے لیے میرا مضمون ''تفسیر نسفی'' مطبوعہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ جلد 16 شمارہ 12 اور جلد 16 شمارہ 3 ملاحظہ ہو۔

اساسی مخطوے کے سرورق پر اصل کاتب مخطوطہ کے قلم سے اس طرح کی کوئی بھی اطلاع درج نہیں ہے کہ یہ تفسیر کس کی ہے؟ بقول ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی ایک دوسرے خط میں یہ ضرور درج ہے ''و ظاہر است کہ تفسیر نسفی'' (است)۔ اس کا دوسرا مخطوطہ کتب خانۂ سنا افغانستان میں محفوظ ہے۔ اس میں بھی مفسر کاتب اور سنہ کتابت کا کوئی اندراج نہیں ہے مگر دونوں مخطوطوں کی املائی خصوصیات ان کی قدامت پر روشنی ڈالتی ہیں۔ تیسرا مخطوطہ ترکی کے کتب خانۂ مرکزی میں محفوظ ہے اس کے آخر میں مفسر اور کاتب کا نام اور کتابت کا سال درج ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نویں صدی ہجری کے اواخر میں 890ھ میں نقل کیا گیا تھا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ 537ھ یا 538ھ میں وفات پائے ہوئے مفسر کی تفسیر کی تصدیق 890ھ کی کتابت کی ہوئی ایک تفسیر سے ہوتی ہے جس کو آنکھ بند کر کے قبول کر لینا شاید دانش مندی سے بعید ہو۔

درج بالا شک و شبہ کے باوجود اس تفسیر کی اہمیت اپنی جگہ اس لیے مسلم ہے کہ اس کے غائر مطالعے سے مفسر کے عہد حیات کی فارسی زبان پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔ یہ مطالعہ ہمارے موضوع سے خارج ہے اس لیے ہم مثال کے طور پر چند اُن الفاظ کو نقل کرتے ہیں جو اس مفسر نے اپنی تفسیر میں استعمال کیے ہیں مگر اب متروک ہو چکے ہیں۔
چوب خوارج = دیمک، خویدر = چنگاری، آگفت = تکلیف، پریشانی، خشودن = رحم کرنا، آسغدہ = ادھ جلی لکڑی۔

اس تفسیر کا انداز نگارش یہ ہے کہ پہلے کلام پاک کی پوری کی پوری آیت نقل کر دی جاتی ہے بعد ازاں اس کا ترجمہ اور تفسیر ہوتی ہے مگر ترجمہ و تفسیر کو اس طرح خلط ملط کر دیا جاتا ہے کہ دونوں کو جدا کرنا مشکل نہیں ناممکن ہو جاتا ہے۔ بعض بعض مقامات ایسے بھی نظر سے گزرتے ہیں جہاں ترجمہ نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے اور جو کچھ ترجمہ کے نام سے لکھا ملتا ہے وہ نری ''تفسیر'' ہوتی ہے جس کا کلام پاک کی اوپر درج کی ہوئی آیت سے تعلق پیدا کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ جہاں تک قصص نگاری کا سوال ہے اپنی پیش رو اور معاصر تفسیروں کی طرح تفسیر نسفی بھی اس ''وصف'' سے خالی نہیں ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ طویل قصص کے مقابلے میں مختصر قصص نسبتاً زیادہ ملتے ہیں۔ پانچویں چھٹی صدی

ہجری میں بلا حوالہ بات لکھنا علمی دنیا میں غالباً معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا۔ تفسیر نسفی میں بھی بہت سی باتوں کو بلا حوالہ نقل کر دیا گیا ہے مثلاً تابوت سکینہ کے لیے لکھا گیا ہے کہ مفسرین کی رائے ہے کہ سکینہ آنکھیں اور جسم رکھنے والا ایک شخص ہے الخ۔ بعد ازاں اسی تسلسل میں لکھا گیا ہے کہ تابوت میں حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون کے باقیات تھے۔ اس تضاد کو حل کرنے کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں ہے۔

درج بالا چند اشاروں سے اندازہ ہوگیا ہوگا کہ اس فارسی تفسیر کا اندازِ بیان اور آیتوں کی تشریح و تاویل و توجیہ کا طریقہ کیا ہے۔ اس تفسیر کا شمار ان تفسیروں میں کرنا مشکل ہے جو کلام پاک کے متن کے ایک ایک لفظ کو کھول کر بیان کرتے ہوئے منشائے الٰہی کو سمجھنے کی سعی و کاوش کرتی ہیں۔ علاوہ برایں اس کو مجرد ترجمہ بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ تفسیر دونوں کا ایسا آمیزہ ہے کہ ایک جزو دوسرے سے جدا کرنا ممکن نہیں ہے ایک وصف اس تفسیر کا نسبتاً اختصار بھی ہے لیکن اس کے باوجود جہاں تہاں اسرائیلیات کی جلوہ فرمائیاں نظر آتی ہیں یہ وہ عیب ہے جس سے شاید ہی کوئی قدیم تفسیر محفوظ ہو۔

اس تفسیر کو بنیاد فرہنگ ایران تہران نے 1353 اور 1354ھ ش (1974 اور 1975) میں شائع کر دیا ہے۔ ایک ہزار ایک سو دس صفحات پر مشتمل اس تفسیر کو دو جلدوں میں منقسم کر کے منظر عام پر لایا گیا ہے۔

چوتھی صدی ہجری میں ترجمۂ تفسیر طبری کے ذریعے ایران میں تفسیر نویسی کی جو روایت شروع کی گئی تھی وہ پوری پانچویں صدی ہجری میں ارتقا کے مراحل طے کرتی ہوئی چھٹی صدی ہجری میں داخل ہوئی۔ چھٹی صدی ہجری کے دوسرے دہے کے خاتمے یعنی 520ھ میں فارسی زبان میں ایک ایسی تفسیر لکھنے کی ابتدا ہوئی جو اپنی بعض خصوصیات کی وجہ سے اپنے زمانے میں منفرد قرار دی گئی تھی اور ہمارے زمانے میں بھی منفرد ہے۔ اس تفسیر کا نام ''کشف الاسرار وعدۃ الابرار''[1] ہے جو اپنے مصنف کے نسبت وطنی کی وجہ سے ''تفسیر میبدی'' کے نام سے بھی جانی جاتی ہے۔ اس کتاب کی طباعت و ترتیب کا سہرا

5۔ کشف الاسرار تفصیلی مطالعے کے لیے میرا مقالہ ''تفسیر میبدی'' مطبوعہ جامعہ دہلی۔ جنوری۔ مارچ 1999 ملاحظہ ہو۔

مشہور ایرانی سیاست کار و دانشور ڈاکٹر علی اصغر حکمت کے سر ہے جن کی کوششوں سے یہ تفسیر دس جلدوں میں 1331ھ ش (1952) سے لے کر 1339ھ ش (1960) تک تہران یونیورسٹی سے شائع ہوتی رہی۔ ڈاکٹر علی اصغر حکمت کی تحقیق کے مطابق لقب کے ساتھ مفسر کا پورا نام یوں تھا۔ امام السعید رشید الدین ابی الفضل بن ابی سعید احمد بن محمد بن محمود المیبدی۔ رشیدالدین ابی الفضل کی تاریخ ولادت و وفات محفوظ نہیں۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ انھوں نے اپنی تفسیر کو بیس سال کی عمر سے لکھنا شروع کر دیا تھا تو ان کا سن ولادت 500ھ کے آس پاس کا کوئی سنہ قرار پاتا ہے۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ انھوں نے صرف پچاس سال کی عمر پائی تھی تو ان کا چھٹی صدی ہجری کے نصف اول کے اختتام تک زندہ رہنا یقینی معلوم ہوتا ہے۔

رشیدالدین ابی الفضل کے سنّی ہونے میں کسی قسم کا کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ ڈاکٹر سادات ناصری نے ان کو شافعی اشعری قرار دیا ہے، اگرچہ انھوں نے اپنے ماخذ کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے مگر ان کی بات کی تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ اس تفسیر میں جہاں جہاں کلام پاک کی آیتوں سے فقہی مسئلوں کا استخراج کیا گیا ہے وہاں وہاں ائمۂ اربعہ میں سے کسی کے مسلک کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو امام شافعیؒ کے مسلک کا ضرور ذکر کیا گیا ہے۔

کشف الاسرار وعدۃ الابرار ایک مدت تک خواجہ عبد اللہ انصاری (396-481ھ) کی تحریر کردہ تفسیر سمجھی جاتی رہی ہے۔ ہمارے خیال میں یہ ایک علمی غلط فہمی ہے اور اس کو عام کرنے کی ذمہ داری خود رشید الدین ابی الفضل بن ابی سعید احمد بن محمد بن محمود المیبدی پر عائد ہوتی ہے جنھوں نے اپنی تفسیر کے شروع میں ہی اس بات کا اعلان فرما دیا ہے کہ ان کی تحریر کردہ تفسیر خواجہ عبداللہ انصاری کی تفسیر سے مستفاد ہے۔ پیر ہرات خواجہ عبداللہ انصاری پانچویں صدی ہجری کے انتہائی مشہور و مقبول صوفی، عالم اور ادیب تھے۔ ان کو عربی اور فارسی دونوں زبانوں پر یکساں قدرت حاصل تھی (یاد رہے کہ ان کی مادری زبان ہروی تھی۔ انھوں نے عربی زبان کی مشہور کتاب طبقات الصوفیہ کا اسی بولی میں ترجمہ کیا تھا۔) خواجہ عبداللہ انصاری کے اکثر آثار دستبرد زمانہ سے محفوظ ہیں مگر ان کی تحریر کردہ تفسیر

کا ایک ورق بھی محفوظ نہیں ہے حتیٰ کہ ان کی تفسیر کے اقتباسات یقینی طور پر دوسری تفسیروں میں بھی تلاش نہیں کیے جاسکتے۔ ہماری محدود نظر جہاں تک جاسکی ہے خواجہ عبداللہ انصاری کے کسی بھی تذکرہ نگار نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ ان کی تفسیر عربی زبان میں لکھی گئی تھی کہ فارسی میں، خود کشف الاسرار وعدۃ الابرار میں اس طرح کی کوئی صراحت نہیں ہے۔ علاوہ بریں رشید الدین ابی الفضل میبدی نے اپنے آغاز کلام میں لکھا ہے کہ خواجہ عبداللہ انصاری کی تحریر کردہ تفسیر ایجاز و اختصار کا اعجاز تھی اس لیے انھوں نے عبداللہ انصاری کے افکار و خیالات کو اپنی تفسیر کے ذریعے ''کھولنے'' کی کوشش کی ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے خواجہ عبداللہ انصاری کی تفسیر کا ایک ایک ورق برباد ہو چکا ہے اس لیے ہمارے لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ رشید الدین ابی الفضل میبدی کی تفسیر میں کس حد تک خواجہ عبداللہ انصاری کے افکار و خیالات، ان کے الفاظ یا رشیدالدین ابی الفضل میبدی کے الفاظ میں محفوظ و موجود ہیں۔ صرف وہ مقامات جہاں پر خواجہ عبداللہ انصاری کا صراحتاً نام لیا گیا ہے ان کے قلم کے نکلے الفاظ پر مشتمل ہوسکتے ہیں۔ ان مقامات کے علاوہ بقیہ ساری کی ساری تحریر رشیدالدین ابی الفضل میبدی کی معلوم ہوتی ہے۔

کشف الاسرار وعدۃ الابرار کا مطالعہ کرتے وقت یہ شک یقین میں بدلنے لگتا ہے کہ میبدی نے محض تبرکاً خواجہ عبداللہ انصاری کا نام لیا ہے ورنہ اصلاً یہ تفسیر ان ہی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ اگر ایک طرف خواجہ عبداللہ انصاری کی تفسیر ایجاز و اختصار کا شاہ کار تھی تو دوسری طرف رشیدالدین ابی الفضل میبدی کی تفسیر ''اطناب'' کا شاہکار ہے۔ اس تفسیر کا اندازِ نگارش یہ ہے کہ میبدی نے ایک ہی آیت کی تفسیر تین ''نوبتوں' میں لکھی ہے جس کو وہ نوبت اول سے موسوم کرتے ہیں۔ اس میں کلام پاک کی آیت کے چھوٹے چھوٹے فقرے اور ان کا فارسی ترجمہ درج کیا گیا ہے اور اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی گئی ہے۔ نوبت دوم اس آیت کی واقعی ''تفسیر'' ہے۔ اس میں آیات کی شان نزول، وجوہ قرأت، احادیث ماثورہ اور مختلف مفسروں کے اقوال و آرا سب کو نقل کرتے ہوئے اپنی بات کہنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تیسری نوبت میں زیرِ نظر آیت کی عارفانہ تعبیر و تاویل ہے۔ یہی وہ ''نوبت'' ہے جس کی وجہ سے یہ تفسیر صدیوں تک مشہور رہی ہے۔ اسی نوبت میں

انھوں نے خواجہ عبداللہ انصاری کا بہ کثرت حوالہ دیا ہے۔ بہت سے لوگوں کی نظر میں اسی تیسری نوبت کی وجہ سے یہ تفسیر "بے نظیر و یکتا" ہے۔ ایک ایک آیت کا تین تین انداز سے مطالعہ کرنے کی وجہ سے کبھی کبھی ایک آیت کی تفسیر شائع شدہ پندرہ صفحات میں سما سکی ہے جس کی وجہ سے ایک کم استعداد آدمی کے لیے اس تفسیر سے استفادہ کوئی خوش کن عمل نہیں ہوتا۔ علاوہ برایں رشید الدین ابی الفضل میبدی کی زبان کا سمجھنا بھی صرف فارسی زبان جاننے والوں کے بس کی بات نہیں ہے اگرچہ یہ تفسیر انھوں نے 520ھ میں لکھنی شروع کی تھی اور اس وقت تک "خالص فارسی" نویسی کا آغام ہو چکا تھا مگر میبدی کی تحریر اتنی عربی آمیز ہے کہ صرف فارسی زبان جاننے والا اس کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ انھوں نے نوبت دوم میں خاص طور سے اتنے بڑے بڑے عربی کے ٹکڑے بغیر ترجمے کے نقل کر دیے ہیں کہ جب تک آدمی عربی زبان سے واقف نہ ہو اس کو نہ سمجھ سکے گا۔ اس تفسیر کا یہی "وصف" اس سے علمی پایہ کو بلند بھی کرتا ہے اور یہی اس کا نقص بھی قرار پاتا ہے۔

چھٹی صدی ہجری کی ایک اہم اور مشہور تفسیر "روض الجنان و رَوح الجنان فی تفسیر القرآن"[1] ہے جس کے مفسر جمال الدین حسینی ابوفتوح رازی کے آبا و اجداد عرب سے آکر ایران کے شہر رَے میں بس گئے تھے۔ اس خاندان کے مورثِ اعلیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور صحابی نافعؓ بن بُدَیل بن ورقا خزاعی تھے۔ اس تفسیر کی سب سے بڑی اہمیت ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کے نزدیک یہ ہے کہ یہ کسی شیعی عقائد کے حامل فرد کی اولین فارسی نثری تحریر ہے۔ ان کا خیال ہے کہ عربی نظم و نثر میں تو شیعی عقائد کے حامل ایرانی افراد کے آثار ملتے ہیں مگر فارسی نثر میں یہ پہلی تصنیف ہے جو کسی شیعہ فرد کے قلم کی رہین منت ہے۔ افسوس ہے کہ ابو الفتوح رازی کا سال ولادت و وفات دونوں محفوظ نہیں۔ ڈاکٹر عسکر حقوقی جو جمال الدین حسین ابوالفتوح رازی پر سند کا درجہ رکھتے ہیں اس کے مدعی ہیں کہ ان کی وفات 554 اور 560ھ کے درمیانی وقفے میں ہوئی ہوگی۔

ابوالفتح رازی اگرچہ اپنے زمانے کے مشہور ترین شیعہ عالم ہیں مگر ان کے معاصروں

1۔ اس تفسیر اور مفسر کے تفصیلی مطالعہ کے لیے میرا مقالہ "تفسیر روض الجنان۔ ایک تجزیاتی مطالعہ" مطبوعہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ ج 17 شمارہ 1، اور شمارہ 2 ملاحظہ ہو۔

اور فوراً بعد کی دوسری نسل کے تذکرہ نگاروں نے ان کے حالات زندگی جمع کرنے سے نہ جانے کیوں اغماض برتا جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم ان کے بارے میں صرف اتنا جانتے ہیں کہ وہ تصنیف و تالیف سے شغف رکھنے کے ساتھ ساتھ وعظ گوئی بھی فرماتے۔ ان کی ساری زندگی ان کے مولد رے میں ہی گزری وہیں وفات پائی اور وہیں امام زادہ عبدالعلیم حسنی کے مرقد کے جوار میں دفن ہوئے۔

ان کی تحریر کردہ تفسیر کے بہت سے مخطوطے دنیا کے مختلف کتب خانوں میں محفوظ ہیں جن میں سے دو انتہائی اہمیت کے حامل مخطوطے کتب خانۂ آستان قدس رضوی میں ہیں۔ ان میں سے ایک کی کتابت 556ھ/ 1161 میں اور دوسری کی 557ھ/1162 میں ہوئی تھی۔ ممکن ہے کہ ان مخطوطوں کی کتابت مفسر کے عہد حیات میں ہی ہوئی ہو اگر یہ قیاس درست نہیں ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ مفسر کے انتقال کے دو تین ہی برس بعد ان کی کتابت ہوئی تھی۔

1901 میں قاچاری بادشاہ مظفرالدین شاہ نے فرمان جاری کیا کہ اس غیر مطبوعہ تفسیر کو شاہی مطبع سے شائع کیا جائے۔ بادشاہ کے فرمان پر عمل شروع ہوا۔ اس کی دو جلدیں شائع ہو کر منظر عام پر آئیں اور تیسری کے 173 صفحات شائع ہو چکے تھے کہ جنوری 1907 میں مظفرالدین شاہ قاچار کا انتقال ہو گیا اور یہ سلسلہ جاری نہ رہ سکا۔ 1936 میں رضا شاہ کبیر کے حکم سے اس تفسیر کے بقیہ اوراق بھی شائع کیے گئے اور یہ تفسیر پانچ جلدوں میں تمام ہوئی۔ اس تفسیر کی دوسری اشاعت دس جلدوں میں ہوئی جو 1941 سے لے کر 1943 تک کے عرصے پر منظر عام پر آتی رہیں۔ ابوالفتوح رازی کی تفسیر کے اس متن کو تہران یونیورسٹی کے اس زمانے کے ایک استاد مہدی الٰہی قمشہی نے مرتب کیا ہے۔ اس متن کو 1956-57 میں پھر سے تہران یونیورسٹی نے دس جلدوں میں شائع کیا ہے۔

اپنے پیش رووں کی طرح ابوالفتوح رازی نے پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی ہے بعد ازاں اس کا اپنے زمانے کی فصیح فارسی میں ترجمہ کیا ہے۔ ترجمہ سے فارغ ہونے کے بعد وہ تفسیر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ طول بیانی ان کی تفسیر کا طرۂ امتیاز ہے۔ انھوں نے کلام پاک کی سورتوں اور آیتوں کی شان نزول بیان کرنے، ارشاد الٰہی سے فقہی اور اخلاقی

نکات اخذ کرنے، بیشتر مقامات پر احادیث کے ذریعے اپنی بات کی وضاحت کرنے کے علاوہ علم نجوم وغیرہ کے طول وطویل بیان سے اپنی تحریر کو مزین کیا ہے اور وہ انداز بیان اختیار کیا ہے جو آج بھی ہمارے واعظوں کا مقبول ترین انداز بیان ہے۔ اپنی نثر میں زور پیدا کرنے کے لیے ابوالفتوح رازی نے عربی اور فارسی کے جتنے اشعار اپنی فارسی تفسیر میں نقل کیے ہیں اس کی نظیر شاید ہی کسی اور تفسیر میں مل سکے۔

اگرچہ یہ تفسیر ایک شیعہ عالم اور واعظ کی لکھی ہوئی ہے لیکن تصوف کی بولی بولنے میں یہ تفسیر بھی کسی سے پیچھے نہیں دکھائی دیتی۔ ابوالفتوح رازی نے حاتم اصم (متوفی 237ھ) تک کے اقوال اپنی تفسیر میں درج کرکے ان کے ذریعے اپنی بات کو مستحکم بنانے سے گریز نہیں کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ''دور پُر فتن'' میں بھی وہ مذہبی رواداری موجود تھی جو ہمارے اس ''روشن خیالی'' کے دور میں مفقود ہے۔

دوسرے مفسروں ہی کی طرح ابوالفتوح رازی کو بھی قصص سے خاص شغف ہے۔ کہیں کہیں پر تو ان کا یہ شغف دوسرے مفسروں کی ''جولانی طبع'' کو میلوں دور چھوڑ جاتا ہے۔ علاوہ براین وہ زور بیان میں ایسی باتیں تحریر کر جاتے ہیں جو تاریخی لحاظ سے یکسر غلط اور ناممکن الوقوع ہوتی ہیں۔

ہمارے نزدیک اس تفسیر کا سب سے بڑا وصف یہ ہے کہ ابوالفتوح رازی نے اس کو تحریر کرتے وقت اپنے ملک کی غالب اکثریت[1] کے میلان طبع کو مدنظر رکھتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے وہ انہی کے بزرگوں کے حوالے سے لکھا ہے اور جہاں تک ہوسکا ہے انھوں نے غالب اکثریت کے مذہبی جذبات کو ٹھیس پہنچائے بغیر اپنی بات کہنے کی کوشش کی ہے۔ اس روش احتیاط کے باوجود جہاں اس بات کا موقع تھا کہ وہ اپنے فقہی مسلک کا کھل کر اظہار کریں اور کلام پاک کی تعبیر وتشریح اُسی کے مطابق کریں وہاں انھوں نے اس سے قطعی روگردانی نہیں کی ہے۔

1۔ صفویوں کے عہد حکومت 907 / 1502ء-1148 / 1736ء سے قبل ایران میں سنیوں کی اکثریت تھی۔

چھٹی صدی ہجری کی ایک اور معروف تفسیر ''بصائر یمینی'' ہے۔ اس کے مفسر کے نام کے سلسلے میں تذکرہ نگاروں میں اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں نے ان کا نام ظہیرالدین اور کچھ نے معین الدین لکھا ہے۔ ان کے نام کے دوسرے حصے پر البتہ تذکرہ نگاروں میں اختلاف نہیں ہے جس کو یوں تحریر کیا جاسکتا ہے۔ شیخ ظہیرالدین (یا معین الدین) ابی جعفر محمد بن محمود نیشاپوری۔ ڈاکٹر علی رواقی نے ایران کے ماضی قریب کے انقلاب سے کچھ ہی پہلے اس کی ایک جلد مرتب کر کے بنیاد فرہنگ ایران کی طرف سے شائع کروائی ہے۔ اس کے سال تالیف کے بارے میں بھی تذکرہ نگاروں میں اختلاف ہے۔ کچھ کے نزدیک یہ تفسیر 547ھ کے لگ بھگ لکھی گئی تھی مگر ڈاکٹر علی رواقی کی تحقیق یہ ہے کہ یہ 577ھ میں مکمل ہوئی تھی۔ اس کتاب کے متن سے اس کے مصنف کا سنی ہونا ثابت ہوتا ہے اور کوئی ایسا قرینہ نظر نہیں آتا کہ شیخ ظہیرالدین ابی جعفر محمد کو شیعی مفسر قرار دیا جائے۔ اس تفسیر کی مذہبی اہمیت ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی لسانی اور ادبی اہمیت بھی ہے مثلاً مفسر نے معترف کے لیے خستون، کنجشک کے لیے بخشک، شادمان کے لیے متبحج، مقدر کے لیے بودنی، نزدیک مشو کے لیے آسیب مزن، قبول کردن کے لیے چشم نمودن، خوابیدن کے لیے بستر شدن جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ان الفاظ کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعد کی صدیوں میں فارسی زبان میں کس تیزی سے تبدیلی آئی ہے۔

اس مفسر نے بھی اپنی تفسیر لکھتے وقت پہلے تو پوری آیت نقل کی ہے پھر اس کا فارسی میں ترجمہ کیا ہے بعدازاں اس آیت کے جو ٹکڑے اس کو قابل تفسیر نظر آئے پہلے ان کو نقل کیا بعد ازاں فارسی زبان میں اس کی تفسیر کی۔ تفسیر لکھتے وقت یہ مفسر دوسرے مفسروں اور محدثوں کے اقوال بھی نقل کرتا جاتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ سب کے اقوال و آرا نقل کر کے کسی درمیانی جگہ تک پہنچے۔ معلوم تاریخی واقعات و افراد کے ذکر سے بھی مفسر نے اپنی تفسیر کی ''رونق'' بڑھانے کی کوشش کی ہے۔ ایک سرسری مطالعے کے دوران محسوس ہوا کہ اس تفسیر میں جو احادیث درج کی گئی ہیں ان کو بڑی احتیاط سے قبول کرنا چاہیے مثلاً ایک حدیث یہ بیان کی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن عباس

سے فرمایا ”اس امت کے معاملات تمھارے فرزندوں کے ہاتھ میں آئیں گے (یعنی ان کو خلافت ملے گی) تم ان کو وصیت کرو کہ وہ میرے فرزندوں سے بے رحمی نہ کریں گے۔“

ایران کی یہ علمی پیش رفت برقرار نہ رہ سکی۔ ابھی ساتویں صدی ہجری کو شروع ہوئے سولہ برس ہی ہوئے تھے کہ 616ھ میں چنگیز خاں نے خوارزم شاہی حکومت کا خاتمہ کرکے ایران میں وہ تباہی مچائی کہ جس کے اثر سے تقریباً دو صدیوں تک ایران کی علمی پیش رفت منجمد رہی اور دو صدیوں کے بعد جب اس میں کچھ حرکت آئی تو یا تو اس نے تصوف کے دامن میں پناہ لینے کی کوشش کی یا پھر شرح اور حاشیہ نویسی کے سہارے زندہ رہی۔ یہ صورتِ حال پہلے ہزارہ کے آخر تک قائم رہی جس کی ایک جھلک آئندہ سطور میں پیش کی جائے گی۔

یہاں ایک نکتہ کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے۔ ہم نے اس مطالعے میں نہ تو کلام اللہ کے فارسی زبان میں مجرد ترجموں کا مطالعہ کیا ہے اور نہ ہی ان تصانیف کا جن کا تعلق کلام اللہ سے متعلق دوسرے دوسرے علوم سے ہے۔ اسی طرح کی ایک کتاب کا نام جوامع البیان ہے جس کے مصنف حکیم ابوالفضل حُبیش کا انتقال چنگیز خاں کے حملے کے تیرہ برس بعد 629ھ میں ہوا تھا۔ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے تاریخ ادبیات در ایران ج 2 ص 261 چاپ اول میں تحریر کیا ہے کہ اس مصنف نے کامل التعبیر کے نام سے فارسی زبان میں کلام اللہ کی تفسیر لکھی ہے۔ ہم نے دوسرے مآخذ سے جب ڈاکٹر صفا کے بیان کی تصدیق کرنی چاہی تو معلوم ہوا کہ 'کامل التعبیر' علم تعبیر پر لکھی گئی ہے، تفسیر سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ بہرحال ساتویں صدی ہجری کی لکھی ہوئی کسی بھی فارسی تفسیر تک ہماری دسترس نہ ہوسکی۔ یہی حال آٹھویں صدی ہجری کا بھی نکلا۔ نویں صدی ہجری کے اواخر سے البتہ زمین مردہ میں جان نظر آنے لگتی ہے۔ اس کے بعد سے آج تک ایران میں تفسیر نویسی کا سلسلہ جاری ہے۔

نویں صدی ہجری کے اواخر یا دسویں صدی ہجری کے اوئل میں فارسی زبان میں ایک تفسیر جلاء اذہان وجَلاء الاحزان کے نام سے لکھی گئی جو تفسیر گازر کے نام سے بھی معروف

ہے۔ اس کے مصنف شیخ ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی ہیں جو اپنے زمانے کے مشہور شیعہ متکلم و محدث بھی تھے۔ اس تفسیر کے بارے میں بہت سے محققوں کا خیال یہ ہے کہ یہ تفسیر دو حصوں میں ہے۔ ایک کے مفسر شیخ ابوالمحاسن جرجانی ہیں اور دوسرے حصے کے سید گاذر ہیں لیکن اس تفسیر کے مرتب جلال الدین حسینی ارموی محدث نے اپنے مقدمے میں پُر زور دلائل کے ذریعے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ تفسیر الف سے ے تک ابوالمحاسن جرجانی کی تحریر کردہ ہے۔ تفسیر گاذر گیارہ جلدوں میں 838ھ ش (1959) میں ایران سے شائع ہو چکی ہے۔ اس تفسیر کی صرف ایک خصوصیت ہے اور یہ ہے کہ یہ تفسیر تمام و کمال ابوالفتوح رازی کی تفسیر سے نہ صرف مستفاد ہے بلکہ صفحے کے صفحے اس سے بلا حوالہ دیے ہوئے نقل کر دیے گئے ہیں۔ بعض بعض جگہوں پر یہ دیانت داری ضرور برتی گئی ہے کہ یہ بھی اعلان کر دیا گیا ہے کہ یہ مواد ہم نے ابوالفتوح رازی کی تفسیر سے اخذ کیا ہے۔ یہی کام ایک اور مفسر مولیٰ فتح اللہ کاشانی نے اپنی تفسیر ''منہج الصادقین فی الزام المخالفین'' میں انجام دیا ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔

نویں صدی ہجری کے اواخر کی مشہور ترین اور کئی صدیوں تک متداول ترین تفسیر مواہب علیہ ہے جس کے مصنف کا نام کمال الدین حسینی واعظ کاشفی ہے۔ کاشفی کا شمار اپنے زمانے کی دیو قامت ادبی شخصیات میں ہوتا ہے۔ ان کی تاریخ ولادت کا علم تو نہیں ہو سکا مگر سارے تذکرہ نگاروں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان کا انتقال 910ھ میں شہر ہرات میں ہوا تھا اور وہیں دفن ہیں۔ ان کے مذہب کے بارے میں لوگوں میں اختلاف ہے کچھ لوگ ان کو سنّی حنفی قرار دیتے ہیں اور زیادہ تر لوگ دوازدہ امامی شیعہ۔ کاشفی کو مذہبی علوم کے علاوہ علوم ریاضی، اعداد اور نجوم میں بھی پوری مہارت حاصل تھی۔

کاشفی کی تحریر کردہ تفسیر کا شمار عام طور سے متصوفانہ تفسیروں میں کیا جاتا ہے۔ کاشفی کا مسلک خواہ کچھ بھی رہا ہو انھوں نے اس تفسیر میں صوفیوں کے اقوال کو کثرت سے نقل کیا ہے اور انھی اقوال سے مفید مطلب نتیجے برآمد کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اس تفسیر کی ابتدا 871ھ میں کی تھی اور 899ھ میں اس کو مکمل کر لیا تھا۔

کاشفی پہلے کلام پاک کی پوری آیت نقل کرتے ہیں بعد ازاں اس کا ترجمہ کر کے

تفسیر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ وہ جو زبان استعمال کرتے ہیں وہ اس زمانے کی ٹکسالی زبان ہے جو انتہائی برجستہ اور اعلیٰ معیار کے حامل اشعار سے مزین ہوتی ہے۔ مواہب علیہ کا مطالعہ کرتے وقت جگہ جگہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ کاشفی نے یہ تفسیر طبقۂ خواص کے لیے نہیں حرف شناس طبقۂ عوام کے لیے لکھی ہے اسی لیے ان کی تفسیر ادق کلامی بیانات سے خالی نظر آتی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے اس بات کا خاص طور سے دھیان رکھا ہے کہ ان کے قلم سے کوئی ایسی بات نہ نکلنے پائے جو دوسرے مسلک والوں کے لیے دل آزاری کا سبب بنے۔ کاشفی کے انتقال کے پچاس ساٹھ برسوں کے بعد جب 'منہج الصادقین' لکھی گئی تو اس کے مفسر نے کاشفی کے اس رواداری کے مسلک پر بڑی تیکھی چوٹ کی ہے۔

کاشفی نے اس تفسیر کے علاوہ ایک اور ضخیم تفسیر لکھنے کی داغ بیل ڈالی تھی۔ اس کا پہلا حصہ سورۂ آل عمران تک تھا جس کو انھوں نے 890ھ میں مکمل کر لیا تھا۔ دو سال کے وقفے کے بعد انھوں نے اس کا دوسرا حصہ لکھنا شروع کیا لیکن نہ جانے کیوں اسے نامکمل چھوڑ کر ''مواہب علیہ'' کی تصنیف میں مشغول ہوگئے۔ مواہب علیہ کی تصنیف کے بعد اگرچہ وہ دس برسوں تک زندہ رہے مگر مذکورہ تفسیر کو مکمل نہ کر سکے۔ اس تفسیر کا نام انھوں نے جواہر التفسیر لتحفۃ الامیر رکھا تھا جس کے مخطوطے اب بھی کتب خانوں میں دیکھنے کو مل جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے جامع الستین کے نام سے سورۂ یوسف کی تفسیر بھی لکھی تھی اور اپنی نامکمل ضخیم تفسیر کا ایک اختصار بھی کیا تھا۔ افسوس ہے کہ اس مقالے کو لکھتے وقت مواہب علیہ کے علاوہ ان کی کوئی اور تفسیری کاوش ہمارے سامنے نہیں ہے۔

کاشفی کی تحریر کردہ یہ تفسیر گزشتہ صدی تک ہندوستان میں بار بار شائع کی جاتی رہی ہے۔ اب اس کی طباعت ایران میں بھی ہوگئی ہے لیکن چونکہ یہ تفسیر موجودہ زمانے کے مسائل کو حل کرنے سے قاصر ہے اس لیے اس سے استفادہ کرنے والے لوگ اب کم ہوتے جا رہے ہیں۔

اسی نویں صدی ہجری کے نصف آخر کے ایک مشہور و معروف مصنف، عالم اور واعظ معین الدین فراہی ہروی ہیں جن کی کتاب ''معارج النبوت'' مدتوں تک علمی دنیا میں

سکۂ رائج الوقت کی حیثیت رکھتی تھی۔ معین الدین فراہی ہروی، ہرات کے واعظوں کے ایک خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد مولانا شرف الدین حاجی محمد الفراہی ہرات کے مشہور واعظ تھے اور ان کے دوسرے بیٹے نظام الدین بھی ہرات کے واعظ اور قاضی تھے۔ معین الدین فراہی ہروی نے اپنے زمانے کی مروجہ تعلیم حاصل کرنے کے بعد صرف واعظ کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک واعظ اور مصنف کی حیثیت سے علمی دنیا میں قدم رکھا۔ میر علی شیر نوائی کی کتاب ''مجالس النفائس' معین الدین فراہی ہروی کے عہد حیات میں 896ھ میں ترتیب پائی تھی اور یہی کتاب ان کے حالات زندگی کو جاننے کا اولین ماخذ ہے۔ اس کتاب سے ان کی تاریخ ولادت کا علم نہیں ہوتا لیکن دوسرے ماخذ سے اس بات کا ضرور علم ہوتا ہے کہ ان کا انتقال 908ھ میں ہرات میں ہوا اور وہ وہیں دفن ہیں۔

معین الدین فراہی ہروی کی زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم جو علی شیر نوائی نے لکھا ہے۔ علی شیر نوائی کی کتاب ''مجالس النفائس'' کا ایک ترجمہ 929ھ میں ایک ایرانی ادیب محمد بن المبارک قزوینی نے ترکی کے شہر استنبول میں کیا اور اس میں معین الدین فراہی ہروی کے بارے میں اپنی طرف سے ایسی باتوں کا اضافہ کیا جس کی تصدیق کسی اور ذریعے سے نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ یہ معلومات معین الدین فراہی ہروی کے انتقال کے تقریباً بائیس برسوں کے بعد فراہم کی گئی ہیں اس لیے ان سے صرف نظر بھی آسان نہیں ہے۔ محمد بن المبارک قزوینی نے ان کو ''دیوانہ سا'' لکھا ہے اور ان کے مریدوں کو بھی ان ہی جیسا قرار دیا ہے۔ قزوینی کا کہنا یہ ہے:

> ''چونکہ لوگ اسے دیوانہ سمجھتے ہیں اس لیے جو جی میں آتا ہے منبر پر کہہ دیتا ہے اور کوئی اس سے باز پرس نہیں کرتا... ایک روز اس نے منبر پر یہ کہہ دیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ایمان تقلیدی ہے.. دیوانگی کے عذر کی بنا پر لوگوں کے مواخذے سے تو بچا رہا لیکن خدائے تعالیٰ نے اسے معذور نہ سمجھا اور ایسے شکنجے میں گرفتار کیا کہ لوگ دیکھ کر دم بخود رہ گئے...''

جس شکنجے کا ذکر محمد بن المبارک قزوینی نے کیا ہے دوسرے ماخذ سے اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اگر معین الدین فراہی ہروی کی موت غیر معمولی حالات میں ہوئی ہوتی تو کوئی

تو اس کا تذکرہ کرتا۔ ان کو یہ شرف حاصل ہے کہ مولانا جامی (817-898ھ) علی شیر نوائی (844-906ھ) اور میر خواند (837-903ھ) جیسے عبقری ان کے ہم عصر تھے۔

معین الدین فراہی ہروی کا ارادہ تھا کہ وہ پورے کلام اللہ کی تفسیر اپنے مخصوص متصوفانہ انداز سے تحریر کریں گے مگر ان کی فعال اور مصروف زندگی نے ان کے ارادے کی تکمیل نہ ہونے دی۔ ہم تک ان کے جو تفسیری آثار پہنچے ہیں ان کا تعلق سورۂ فاتحہ اور سورۂ یوسف سے ہے۔ انھوں نے اپنی تفسیر سورۂ فاتحہ کا نام 'اسرار الفاتحہ' رکھا ہے۔ ہ تفسیر ہندوستان میں اسی نام سے نولکشور پریس لکھنؤ نے 1307ھ (1898) میں شائع کر دی ہے۔ کلام اللہ کی سات آیتوں کی یہ تفسیر 11x8 کے سائز کے 533 صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کی اس ضخامت ہی سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اس کے اندر کیا کچھ نہ لکھا گیا ہوگا۔

یہ تفسیر ایک مقدمہ اور پندرہ مجلسوں پر مشتمل ہے۔ ہر مجلس پندرہ فصلوں پر اور ہر فصل میں لطائف و اسرار بیان کیے گئے ہیں جو معین الدین فراہی ہروی کی ''متصوفانہ تفسیر'' کی ''جان'' ہیں۔ یہ تفسیر مخلوط زبان میں لکھی گئی ہے۔ اس کا نصف حصہ عربی میں ہے اور تقریباً نصف فارسی میں۔ عربی میں دوسرے مفسروں اور فقہا وغیرہ کی طویل عبارتیں ملتی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی دسترس میں کوئی ایسا کتب خانہ ضرور تھا جس سے وہ بھرپور استفادہ کرتے۔ بہرحال اللہ رسول کا ذکر ہونے کے باوجود اس تفسیر کو اصطلاحی معنوں میں تفسیر قرار دینے کے لیے بڑا حوصلہ چاہیے۔ اپنی مخلوط زبان کی وجہ سے ہندوستان اور ایران دونوں ملکوں میں اس سے مستفید ہونے والوں کی تعداد کم ہی رہی ہے لیکن قرآن فہمی کی تاریخ لکھتے وقت ''اسرار الفاتحہ'' کا ذکر ضرور کیا جائے گا۔

کلام اللہ کی سورتوں میں سورۂ یوسف وہ واحد سورہ ہے جس کی تفسیر لکھنے میں ہمارے مفسروں کا بہت ''جی'' لگتا ہے۔ معین الدین فراہی ہروی نے بھی اس سورہ کی تفسیر ''جی'' لگا کر کی ہے۔ حدائق الحقائق کے نام سے یہ تفسیر ایران سے شائع ہو چکی ہے۔ اس کے مرتب ڈاکٹر جعفر سجادی نے اس کا متن تو بڑی محنت سے مرتب کیا ہے مگر مفسر کے بارے میں اتنی اطلاع بھی نہ بہم پہنچا سکے جواب سے تقریباً ساٹھ برس قبل حافظ محمود خاں شیرانی اور چالیس برس قبل پروفیسر محمد ابراہیم ڈار اپنے اردو مقالوں میں بہم پہنچا

چکے تھے۔ بہر حال اس کا تیسرا ایڈیشن 1314ھ ش (1985) میں ایران سے شائع ہوا تھا اور وہی میرے پیش نظر ہے۔

معین الدین فراہی ہروی کی تفسیر سورۂ یوسف کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ ''اسرار الفاتحہ'' کے برعکس یہ خالص فارسی تحریر کا نمونہ ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کو دو طرز بیان پر دسترس حاصل تھی ایک کا نمونہ اسرارالفاتحہ ہے اور دوسرے کا یہ تفسیر۔ اس تفسیر میں بھی انھوں نے فارسی اشعار خاصی تعداد میں نقل کیے ہیں جن میں سے زیادہ تر ان کے اپنے اشعار ہیں جو غلطی سے خواجہ معین الدین چشتیؒ کے نام سے منسوب ہو گئے ہیں۔ سورۂ یوسف میں ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔ ان ایک سو گیارہ آیتوں کی تفسیر معین الدین فراہی ہروی 23x6½ سینٹی میٹر سائز کے آٹھ سو تین صفحات میں تحریر کی ہے۔ اس بات سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس تفسیر میں انھوں نے عقلی اور نقلی علوم سے اپنی واقفیت کے کیسے کیسے مظاہرے کیے ہوں گے۔

اسرار الفاتحہ اور تفسیر سورۂ یوسف[1] دونوں میں معین الدین فراہی ہروی کا انداز تفسیر نویسی روایتی ہے یعنی پہلے کلام اللہ کی آیت، پھر اس کا ترجمہ اور بعد ازاں تفسیر۔ تفسیر میں وہ بات میں بات نکالنے میں ماہر ہیں اور ان کے سینے میں جتنا بھی علم ہے اس کو وہ اپنی تحریروں میں اس طرح منتقل کرتے ہیں کہ بات کہیں سے کہیں جا پہنچتی ہے اور ایک سرے کو دوسرے سرے سے ملانا مشکل ہوجاتا ہے۔ اس نقص کے باوجود معین الدین فراہی ہروی کی تفسیر طبع زاد ہے یہ نہ تو کسی دوسری تفسیر کی تسہیل ہے نہ ہی مستفاد اور یہی بات اس کے مطالعے کا جواز فراہم کرتی ہے۔

دسویں صدی ہجری کی ایک اہم بلکہ منفرد تفسیر 'آیات الاحکام' ہے جس کے مصنف سید ابوالفتح جرجانی ہیں۔ یہ تفسیر، ''تفسیر شاہی'' کے نام سے بھی موسوم ہے۔ سید ابوالفتح جرجانی کا شمار دسویں صدی ہجری کے اہم افراد میں ہوتا ہے مگر ان کے زیادہ تر حالات زندگی

1۔ ان دونوں تفسیروں کا تفصیلی مطالعہ 'تحقیقات اسلامی' علی گڑھ جنوری۔ مارچ 2000 اور جولائی۔ ستمبر 2001 میں ملاحظہ ہو۔

محفوظ نہیں رکھے جاسکے۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ 976ھ میں ان کا انتقال صوبۂ آذر بائجان کے مشہور شہر اردبیل میں ہوا اور صفویوں کے جد اعلیٰ شیخ صفی الدین اردبیلی کے مقبرے میں دفن کیے گئے۔

سید ابوالفتح کی تفسیر اس لحاظ سے منفرد ہے کہ انھوں نے احکام سے متعلق تمام آیات کو ایک جگہ نقل کرکے ان کی تفسیر کی ہے۔ ان کے اندازِ تفسیر کی یہی انفرادیت دوسروں سے ممتاز کرتی ہے۔ افسوس ہے کہ مکمل تفسیر میرے پیش نظر نہیں ہے۔ مجھے اس کے صرف چوبیس صفحے دستیاب ہوسکے ہیں جن کا تعلق ان آیتوں کی تفسیر سے ہے جو جہاد سے متعلق ہیں اور کلام اللہ کی مختلف سورتوں میں نازل ہوئی ہیں۔ سید ابوالفتح جرجانی کا انداز تفسیر یہ ہے کہ وہ پہلے کلام اللہ کی پوری آیت نقل کرتے ہیں پھر اس کا ترجمہ اور تفسیر تحریر کرتے ہیں۔ تفسیر کے دوران ان کے نزدیک جو الفاظ وضاحت طلب ہوتے ہیں ان کی شرح و بسط کے ساتھ وضاحت کرتے ہیں اور انہی الفاظ کی مدد سے وہ کسی چیز کے وجوب یا عدم وجوب کو بھی ثابت کرتے جاتے ہیں۔ سید ابوالفتح جرجانی نے آیات قرآنی کی وضاحت کے لیے نہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کو مشعل راہ بنایا ہے بلکہ شیعہ ائمہ کی حدیثوں کو بھی پیش نظر رکھا ہے۔ اپنی زبان کے لحاظ سے بھی یہ تفسیر اہمیت کی حامل ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جرجانی نے قصداً ایسی زبان میں اپنی بات کہنے کی کوشش کی ہے جس کو زیادہ سے زیادہ فارسی داں افراد پڑھ اور سمجھ سکیں۔ یہ منفرد تفسیر اس بات کی متقاضی ہے کہ اس کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے۔ آیات الاحکام یا تفسیر شاہی کو حجت الاسلام ولی اللہ اشراقی سرابی نے متعدد مخطوطوں کی مدد سے مرتب کرکے 1380 ہجری میں تبریز سے دو جلدوں میں شائع کردیا ہے۔

اسی دسویں صدی ہجری کی ایک اور مشہور تفسیر، ''تفسیر منہج الصادقین درالزام مخالفین'' ہے اس کے مصنف مولیٰ فتح اللہ بن مولیٰ شکر اللہ کاشانی ہیں۔ مولیٰ فتح اللہ کاشانی کا شمار اپنے زمانے کے مشہور دانش مندوں اور فقیہوں میں ہوتا ہے۔ علاوہ برایں اُن کو علم کلام میں بھی ید طولیٰ حاصل تھا۔ انھوں نے عربی زبان میں بھی ایک تفسیر ''زبدۃ التفاسیر'' اپنی

یادگار چھوڑی ہے اور نہج البلاغہ کی فارسی میں ایک شرح بھی لکھی ہے۔ مولیٰ فتح اللہ کاشانی نے "خلاصۃ المنہج" کے نام سے اپنی تفسیر کا ایک خلاصہ بھی لکھ دیا ہے تا کہ تنگیٔ وقت میں مبتلا لوگ بھی ان کے ارشادات سے محروم نہ رہیں۔ ان کی تاریخ ولادت کا تو علم نہیں ہو سکا مگر ان کا سالِ وفات معلوم ہے۔ انھوں نے 988ھ میں کاشان میں انتقال کیا اور وہیں مدفون ہیں۔

ان کی "وفات" کے سلسلے میں سعید نفیسی نے اپنی کتاب "تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی" میں ایک مشہور "قصہ" تحریر کیا ہے جو دلچسپ ہے اس لیے بیان کیا جاتا ہے۔ لوگوں میں مشہور ہے کہ ان کو سکتہ ہو گیا تھا جس کی بنا پر ان کو مردہ سمجھ کر دفن کر دیا گیا۔ قبر میں جب ان کو ہوش آیا تو انھوں نے منت مانی کہ اگر ان کو قبر سے نجات مل جائے تو وہ کلام اللہ کی تفسیر لکھیں گے۔ لوگوں کو ان کی قبر سے آواز آتی سنائی دینے لگی اس پر ان کی قبر کھولی گئی اور ان کو زندہ سلامت نکال لیا گیا۔ اس واقعے کے بعد وہ عرصے تک زندہ رہے اور اسی اثنا میں انھوں نے یہ تفسیر لکھی۔ منہج الصادقین کو حجت الاسلام حاج مرزا ابوالحسن شعرانی نے مرتب کر کے دس جلدوں میں ایران سے شائع کر دیا ہے۔ اس کی دو ابتدائی جلدیں اس وقت میرے پیش نظر ہیں جن میں سے ایک میں ابوالحسن شعرانی کا مفصل مقدمہ بھی موجود ہے۔ حجت الاسلام شعرانی کی تحقیق کے مطابق یہ تفسیر متعدد تفسیروں کو نہ صرف یہ کہ سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ بلکہ ان کی عبارتوں کو بھی مفسر نے اپنی عبارتوں میں شامل کر لیا ہے۔ مجمع البیان، کشاف، تفسیری بیضاوی، تفسیر ابوالفتوح رازی حتیٰ کہ تفسیر گازر تک کی عبارتوں اور نکات کو مفسر نے اپنی تفسیر میں شامل کر لیا ہے۔

حجت الاسلام شعرانی کے نزدیک مولیٰ فتح اللہ کاشانی کا انداز تفسیر نویسی یہ ہے کہ پہلے وہ حضرت ابوبکرؓ کی قرأت کے مطابق جس کے ناقل عاصم ہیں قرآن کی آیتوں کو نقل کرتے ہیں۔ بعدازاں فارسی میں اس آیت کے سلسلے میں لغوی اور نحوی وضاحتیں کرتے ہیں اور ان آیتوں کی تفسیر کرتے ہیں۔ قصص القرآن کی تفسیر میں ان کی روش یہ ہے کہ وہ مجمع البیان سے استفادہ کرتے ہوئے اپنی طرف سے بہت سی باتوں کا اضافہ کر دیتے

ہیں۔ یہ تفسیر اگر چہ ''در رد مخالفین'' لکھی گئی ہے مگر نہ جانے کیوں مفسر نے سنّی متصوفین کے اقوال و آرا کو بھی کثرت سے نقل کیا ہے اور انہی اقوال کی روشنی میں اپنی تفسیر کو ''روادار'' بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس تفسیر کی اہمیت کے پیش نظر اس کا تفصیلی اور تقابلی مطالعہ ہونا چاہیے۔ اگر دوسروں سے ماخوذ تفسیری اجزا کو اس تفسیر سے نکال کر اس کے بقیہ اجزا کا تحلیل و تجزیہ کیا جائے تو مولیٰ فتح اللہ کاشانی کی اہمیت اور ان کی تفسیر کی قدر و قیمت واضح ہو کر سامنے آجائے گی۔

اس مقالے کی تیاری میں مطبوعہ تفسیروں کے مقدموں، پروفیسر صفا اور پروفیسر نفیسی کی تاریخ ادبیات، ڈاکٹر موسیٰ درودی کی نخستین مفسران پارسی نویس، اردکانی کی برگزیدہ متون فارسی سے خاص طور سے مدد لی گئی ہے۔

O

کا نام ہمارے لیے نیا تھا اور ہم یہاں کے کھانوں سے ناواقف بھی تھے۔ بہرحال میں نے سوپ، کباب قفقازی اور بستنی (آئس کریم) کا آرڈر دے ہی دیا۔ صبح جب ہم میوزیم کی سیر کر رہے تھے، تو چند ایرانیوں نے ہم سے کہا تھا کہ آپ جب تک یہاں رہیں، سنگترے یا مالٹے کا رس ضرور پیتے رہیں۔ اس نصیحت پر عمل کرتے ہوئے میں نے ایک گلاس مالٹے کا رس بھی منگا لیا۔ اتنے میں کھانا آ گیا۔ پتا چلا کہ میں نام سے دھوکا کھا گیا۔ کباب کے بارے میں ہمارا جو تصور ہے، کباب قفقازی اس کے بالکل برعکس نکلا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گوشت کے ٹکڑوں کو سینک کر پلیٹ میں رکھ دیا گیا ہے۔ بہرحال اس پر لیمو نچوڑا گیا، نمک اور سیاہ مرچ چھڑکی گئی اور کھانا شروع ہوا۔ ہمارے احباب میں سے ایک صاحب نے مرغابی منگوائی تھی اور دوسرے نے مچھلی۔ ہندوستانی معیار کے مطابق ان میں مرچ مصالحہ کا نام نہ تھا۔ اس لیے ہمیں اس میں ہیک سی آتی محسوس ہوئی۔ میں نے اپنے دوست کے اصرار پر ایک لقمہ مرغابی کا لے لیا، چونکہ میں نے اسے پہلی مرتبہ کھایا تھا، شاید اسی وجہ سے وہ اتنی بری معلوم ہوئی کہ پھر کبھی اسے طلب کرنے کی ہمت نہ کر سکا۔ کباب قفقازی کے ساتھ سلاد اور کچھ تلے ہوئے آلو بھی تھے بہرحال کسی نہ کسی طرح ایران کا پہلا کھانا ختم ہوا۔

ڈھائی بجے ہم لوگ ''کاخِ مرمر'' دیکھنے کے لیے روانہ ہوئے۔ اس وسیع و عریض محل کی سب سے اہم اور موثر چیز یہ ہے کہ قاچاری بادشاہوں کے آخری زمانے کے جبر و استبداد، غیرملکیوں کی ایران پر چہار جانب سے یورش اور پھر ایران کا ان تمام جکڑ بندیوں اور چیرہ دستیوں سے نجات پانا، تصویروں (بلکہ ماڈلوں) کے ذریعے دکھایا گیا ہے۔ ان میں بھی دو برنجی ماڈل خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں ایک پر کٹی ہوئی زنجیروں کو بڑی خوبصورتی سے دکھایا گیا ہے۔ یہاں کا وہ ہال بھی خاص طور سے دیکھنے کے قابل ہے، جسے ''تالارِ آئینہ'' کہتے ہیں۔ یہ ہال ہر طرف سے آئینوں سے مزین ہے۔ اسے دیکھ کر اندازہ ہوا کہ شیش محل کس کو کہتے ہیں۔ کاخِ مرمر کے احاطے میں ہر طرف برف ہی برف دکھائی دے رہی تھی۔ اس شدید برف باری کے زمانے میں بھی سرو کے درخت سرسبز اور ہرے بھرے دکھائی دیے۔ ایسے موسم میں جب کہ سبزہ تک جل جاتا ہے ''سروِ آزاد'' موسم کے

شدائد کا نہ صرف مقابلہ کرتا ہے بلکہ اس کے اثرات سے خود کو محفوظ بھی رکھتا ہے۔ اسی سہ پہر ہمیں ''موزۂ نگارستان'' بھی دیکھنا تھا، اس لیے سب لوگ کاخِ مرمر کی سرسری سیر کرتے ہوئے باہر آگئے اور بعجلت ''موزۂ نگارستان'' کے لیے روانہ ہوگئے۔ تاکہ اس کے بند ہونے سے پہلے اس پر بھی ایک طائرانہ نظر ڈال لیں۔

ویسے تو یہ میوزیم کئی کمروں پر پھیلا ہوا ہے مگر میں اس کے صرف ایک کمرے کا ذکر کروں گا، جس میں بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری کے دستکاری کے نمونے محفوظ کر دیے گئے ہیں۔ اس کمرے میں بہت سی تصویریں (نقاشی) قلمدان، آئینے اور خطی نسخے محفوظ کر لیے گئے ہیں۔ یوں تو یہاں کی ہر چیز دیدنی تھی مگر میں خاص طور سے قلمی نسخوں کو دیکھ رہا تھا۔ یہاں جو قلمی نسخے نظر سے گزرے ان کا تھوڑا سا ذکر کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔ یہاں گلستانِ سعدی کا ایک بڑا اچھا نسخہ دیکھنے کو ملا جس کو عبدالوہاب حسینی مشہدی نے 966ھ میں سلطان ابراہیم مرزا کے لیے لکھا تھا۔ اپنی قدامت کے لحاظ سے تو یہ نسخہ کسی خاص اہمیت کا حامل نہیں ہے، مگر اس کا خط اور اس کی تزئین قابلِ دید ہے۔ دیوان حافظ کا ایک مذہّب نسخہ بھی اس میوزیم کی زینت ہے۔ اس نسخہ کو پیر حسین شیرازی نے 954ھ میں لکھا تھا۔ استاذی پروفیسر نذیر احمد صاحب کو اس نسخہ سے تقریباً ایک صدی پہلے کے مکتوبہ دو نسخے مل چکے ہیں انھوں نے اسے مرتب کر کے شائع بھی کروا دیا ہے اس لیے قدامت کے لحاظ سے یہ نسخہ کچھ زیادہ اہم نہیں ہے، مگر اپنے خط اور تذہیب کی بنا پر اس کی بہت زیادہ اہمیت ہے۔ فنِ خطاطی کے لحاظ سے تین قطعات بھی خاصے اہم نظر آئے۔ یہ تینوں نستعلیق میں لکھے ہوئے ہیں جن میں سے ایک مذہّب بھی ہے۔ مذہب قطعہ مالک دیلمی (م: 968ھ) کا لکھا ہوا ہے۔ دوسرے دو قطعات میں سے ایک میر عماد الحسینی کا لکھا ہوا ہے دوسرا میر علی ہروی کا۔ کلام پاک کے بھی کئی خطی نسخے نظر آئے، جن میں سے کچھ نسخ میں ہیں، کچھ نستعلیق میں۔ ملکہ نور جہاں کا ایک مذہّب تصویرچہ بھی نظر پڑا جس کے لیے یہ بتلایا گیا کہ اس کی پشت پر شاہ جہاں کی مُہر بھی ہے لیکن چونکہ یہ تصویرچہ شیشے کی الماری میں بند تھا، اس لیے میں خود یہ مہر نہ دیکھ سکا۔ چونکہ میوزیم بند ہونے کا وقت ہو چکا تھا، ہم لوگ یہاں سے بادلِ ناخواستہ باہر نکلے اور مغرب کے بعد ہوٹل پہنچے۔

اب پھر کھانے کے انتخاب کا مسئلہ سامنے آیا۔ دوپہر کے کھانے کے بعد میری طبیعت خطر پسند بن چکی تھی۔ اس وقت میں نے بلاتکلف اور اشیا کے ساتھ ''جوجہ کباب'' لانے کا آرڈر دے دیا۔ یہ کباب بھی نکلا تو سابقہ کباب ہی کی شکل کا، مگر چونکہ مرغ تھا اور بھوک بھی لگی ہوئی تھی اس لیے بغیر مرچ کا ہونے کے باوجود رغبت سے کھایا گیا۔ اس طرح ایران میں ہمارا پہلا دن دیکھتے دیکھتے ختم ہوا۔

اگلا دن ''گردش در شہر'' اور سیر و تفریح کے لیے وقف تھا۔ ظہر سے قبل ہم لوگ کاروں میں بیٹھے بیٹھے اِدھر اُدھر بے مقصد گھومتے رہے۔ دوپہر کے بعد ہم وہ بازار دیکھنے گئے، جو ''سبزہ میدان'' کے سامنے واقع ہے۔ یہ بازار بجائے خود ایک دنیا ہے۔ اس کے بارے میں دیکھے بغیر کوئی اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ اس بازار کے بعض حصے لکھنو کے قدیم بازار نخاس کی یاد دلاتے ہیں۔ جدید ترین دنیا میں قدیم ترین دنیا کا یہ پیوند عجیب پس منظر پیش کرتا ہے۔ چونکہ ایران میں جمعرات کو نصف دن اور جمعہ کو پورے دن کی تعطیل ہوتی ہے، اس لیے آج یہاں بہت بھیڑ تھی۔ عورتیں —— برقعے میں بھی، اور جدید ترین لباس میں بھی بچے، بوڑھے، جوان سب ہی شانہ بہ شانہ چلتے نظر آئے۔ میری شیروانی بھرے بازار میں بالکل اکیلی تھی، اسی وجہ سے لوگوں کی توجہ کا مرکز بن گئی۔ پتا نہیں کیوں، کئی آدمیوں نے رُک رُک کر پوچھا۔ ''پاکستانی ہستید'' (پاکستانی ہو) میرے ''نخیر ہندی'' (نہیں ہندوستانی) کہنے پر مجھے کچھ عجیب نظر سے دیکھنے لگتے، جیسے میں کوئی عجوبہ ہوں۔ اس بازار کا ایک واقعہ میرے لیے ناقابلِ فراموش رہے گا۔ میرے ہاتھوں میں بڑے بڑے بالوں والا دستانہ تھا۔ ایک صاحبزادے کو خدا جانے، اس میں کیا نظر آیا کہ انھوں نے اسے میرے ہاتھ سے اتروالیا، خود پہن کر دیکھا اور اپنے دوستوں کو بلا بلا کر دکھلایا۔ جب ہر طرح سے دیکھ چکے تو بار بار پوچھنے لگے ''می فروشی'' (کیا بیچتے ہو؟) میں نفی میں جواب دیتا رہا، اور وہ برابر اصرار کرتے رہے۔ اسی رد و قدح میں کئی منٹ گزر گئے، تو ان کے ایک ساتھی نے اپنی دانست میں بھرپور وار کرتے ہوئے فرمایا: ''ہدیۂ اسلامی بدہ''۔ میں نے ان سے عرض کیا کہ میں ایک گرم ملک کا رہنے والا ہوں، یہاں کی سردی سے پریشان ہوں، اگر ہدیۂ اسلامی کے طور پر دستانہ ان کو نذر کردوں گا، تو پریشان ہوں گا۔ خیر

کسی نہ کسی کسی طرح میرا دستانہ مجھے واپس ملا اب سوالات کی بوچھار شروع ہوئی۔ پہلا سوال تھا'' گاؤ را می پرستی'' (تم گائے کی پوجا کرتے ہو؟) میں نے جواب دیا کہ مسلمان ہوں اور غیر خدا کی پرستش نہیں کرتا۔ فوراً دوسرا سوال ہوا: '' مردۂ خود را می سوزانی'' (تم اپنے مردوں کو جلاتے ہو؟) میں نے ان سے عرض کیا کہ جس طرح آپ مردوں کو دفن کرتے ہیں، ہم ہندوستانی مسلمان بھی اسی طرح کرتے ہیں۔ شاید میرے جوابوں سے ان لوگوں کو تسلی نہ ہوئی۔ پھر سوال کیا کہ ہندوستان میں مسلمان کتنے ہیں؟ اب میری طبیعت مکدر ہو چکی تھی، میں نے جل کر کہا کہ ایران میں مجموعی طور پر جتنے مسلمان ہیں، اتنے ہی مسلمان ہندوستان کی سیکولر اسٹیٹ میں رہتے ہیں۔ ان لڑکوں کو میری بات پر مطلق یقین نہیں آ رہا تھا۔ اس لیے کچھ دیر بعد رک کر میں نے انھیں ہندوستان کے مسلمانوں کے بارے میں بتلایا۔ پتا نہیں، میری باتوں سے وہ مطمئن ہوئے یا نہیں بہرحال دس منٹ کے بعد انھوں نے مجھے آگے بڑھنے کی اجازت دے دی۔ اس سفر کے دوران اس طرح کے واقعات متعدد بار پیش آئے۔ غالباً فساد کی ساری جڑ میری شیروانی تھی، جب کبھی ٹیکسی پر بیٹھتا، اسی قبیل کے سوالوں کا سامنا کرنا پڑتا۔ ٹیکسی ڈرائیوروں کا تو ذکر ہی کیا، ایک بار تہران یونیورسٹی کے چند طلبہ نے بھی مجھے پاکستانی خیال کیا۔ میرے انکار کرنے پر اور یہ کہنے پر کہ میں ہندوستانی ہوں، انھوں نے بھی تقریباً ایسے ہی سوالات مجھ سے پوچھے۔ مجھے اس بات کا بہت افسوس ہوا کہ تقسیم ہند سے پہلے بیشتر ایرانی ہندوستان کی تہذیب، تمدن، ادب اور ثقافت سے بخوبی آشنا تھے، تیس سال میں وہ کون سا انقلاب آ گیا جس کے باعث ایران کے بیشتر افراد اس بات سے بھی بے خبر ہیں کہ ہندوستان میں مسلمان بھی بستے ہیں۔ اس بے خبری کے لیے قصوروار ایرانی نہیں، خود ہم ہندوستانی ہیں۔ اگر ہم نے ہندوستانی مسلمانوں کی صحیح تصویر ایرانیوں کی زبان میں پیش کی ہوتی، انھیں باخبر رکھنے کی کوشش کی ہوتی، تو کسی ٹیکسی ڈرائیور یا کسی طالب علم کو مجھ سے یہ پوچھنے کی ضرورت نہ محسوس ہوتی کہ'' مردۂ خود را می سوزانی؟''

یہ بازار انواع و اقسام کی چیزوں سے بھرا پڑا تھا اور خریداری بھی اسی زور و شور سے ہو رہی تھی۔ ہندوستان کے معیار کو مدنظر رکھتے ہوئے یہاں تقریباً سب ہی چیزوں کے دام

بہت زیادہ معلوم ہوئے۔ مگر خریداری کی رفتار دیکھ کر اندازہ ہوا کہ جو چیز ہمارے لیے خاصی گراں ہے، وہ ایرانیوں کے نزدیک مناسب دام پر بک رہی ہے۔ ہم کئی گھنٹے بازار کی سیر کرتے رہے اور ایران کی صناعیوں کی داد دیتے رہے۔

میں نے اس بازار میں ایک ایسی چیز بھی دیکھی جس کا میں ہندوستان میں کبھی تصور بھی نہیں کرسکتا تھا۔ یعنی ہم کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ کی شبیہیں قالین کے ٹکڑوں پر بنی دکھائی دیں پوچھنے پر پتا چلا کہ یہ قالین تبریز کے بنے ہوئے ہیں۔ آنحضرت کی شبیہ اتنی بھونڈی تھی کہ کیا عرض کروں۔ اس ''بدعت'' کو دیکھ کر بہت افسوس ہوا، اگر یہی تصویریں کسی غیر مسلم ملک میں بنی ہوتیں، تو ہم مسلمان کتنا احتجاج کرتے! مگر جب خود مسلمان ہی اپنے پیشوا کی تصویر بنانے لگے، تو کسی عالم نے بھی اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے کی کوشش نہیں کی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار۔

آج جس ٹیکسی میں ہم نے اپنا دن گزارا، اس کا ڈرائیور بہت دلچسپ، باغ و بہار اور ہمدرد انسان ثابت ہوا۔ وہ راستے بھر باتیں کرتا، سوالات پوچھتا اور ایران کے طور طریق پر روشنی ڈالتا رہا۔ یہ نوجوان ڈرائیور الکٹرانکس میں ڈپلوما لے چکا ہے، اور وہ کسی جگہ ملازمت بھی کرتا ہے، جمعرات اور جمعہ کو ٹیکسی چلانے نکل کھڑا ہوتا ہے۔ اس نے اپنا نام حمید مہین ترابی بتلایا تھا۔ ایران کی یہ بات مجھ کو بہت پسند آئی کہ یہاں پڑھے لکھے لوگ بھی معمولی سے معمولی کام کرنے میں اپنی کوئی ہتک محسوس نہیں کرتے۔

شام ڈھلنے کے بعد، گھوم گھام کر، ہوٹل واپس پہنچے۔ آج پھر کھانے کی میز پر تجربہ کرنے کو جی چاہا۔ میں نے خوب سوچ سمجھ کر ''میگو سرخ کردہ'' کا آرڈر دیا۔ فارسی میں جھینگے کو میگو کہتے ہیں۔ جب پلیٹ سامنے آئی تو پتا چلا کہ ڈھائی تین انچ لمبے اور اسی مناسبت سے موٹے جھینگے کسی چیز میں لپیٹ کر تل دیے گئے ہیں۔ میں نے ابھی پہلا ہی لقمہ کھایا تھا کہ محسوس ہوا ہمارے معیارے کے مطابق جھینگے کچے ہیں۔ بہت پریشان ہوا، پلیٹ میں ایک چھوٹی سی پیالی بھی نظر آئی جس میں دہی رکھا تھا۔ اس دہی میں خدا جانے کیا کیا چیزیں ملی تھیں کہ بہت تیز ہوگیا تھا۔ میں دہی میں جھینگوں کو بھگو بھگو کر کھانے لگا، تو یہ ڈش نہ صرف یہ کہ گوارا ہوگئی بلکہ اچھی بھی لگنے لگی۔ کھانا کھا کر پھر آئس کریم کھائی۔

آب و ہوا کا اثر بھی کیسا عجوبہ ہے۔ اگر یہی آئس کریم جنوری کے اواخر میں کہیں دہلی میں کھا لیتا تو خدا جانے کیا ہو جاتا۔ ایران میں جب کہ ٹمپریچر درجۂ انجماد سے دس درجے کم تھا، ہم لوگوں نے دن رات، آئس کریم کھائی برف میں گھومتے پھرے، ہر طرح کی بے احتیاطی کرتے رہے، مگر بے فکری اور اچھی خوراک کی وجہ سے ہر بیماری سے بچے رہے۔

اب ہمیں ایران آئے تین دن ہو چکے تھے اور ہم یہاں کی چیزوں سے مانوس ہونے لگے تھے۔

28 جنوری صبح جب آنکھ کھلی، تو معلوم ہوا کہ رات کسی وقت برف باری ہوئی تھی۔ مکانوں کی چھتیں، پیڑ پودے، کاروں کی چھتیں، سڑک، غرض ہر چیز برف سے ڈھکی تھی۔ ابھی ہم لوگوں کو بیدار ہوئے دس منٹ بھی نہیں ہوئے تھے کہ پھر تیزی سے برف باری شروع ہوگئی۔ زندگی میں یہ نظارہ دیکھنے کا پہلا موقع تھا، اس لیے میں بے قابو ہو کر باہر نکلنے کے لیے تیار ہوگیا۔ میرا ذوق وشوق دیکھ کر ڈاکٹر سمیع الدین صاحب بھی ساتھ دینے پر آمادہ ہوگئے۔ ہم دونوں برف باری میں نکل کھڑے ہوئے اور دیر تک برف میں چہل قدمی کرتے رہے۔ ہمارے اوور کوٹ اور ٹوپیوں پر برف جم جاتی تو کسی دکان کے سائبان کے نیچے اسے جھاڑ کر پھر آگے بڑھ جاتے۔ غرض کہ اسی طرح کافی دیر تک گھومتے اور موسم کا لطف اٹھاتے رہے۔ برف مسلسل گر رہی تھی اور دو ہندوستانی تہران کی سڑکوں پر مٹر گشتی کرتے ہوئے اپنے ملک کے بارے میں سوچ رہے تھے۔ تقریباً ایک گھنٹہ گھومنے کے بعد ہم لوگ واپس آگئے۔ سارا دن زبردست برف باری ہوتی رہی۔ ہمارے ایرانی ساتھیوں نے بتلایا کہ گزشتہ بیس برسوں میں تہران میں ایسی برف باری نہیں ہوئی ہے۔ دس بجے کے قریب وزارتِ فرہنگ و ہنر کے نمائندے آگئے اور ہم ان کے ساتھ ''گردش در شہر'' کے لیے روانہ ہوگئے۔ تقریباً ایک بجے تک بے مقصد موٹریں اِدھر اُدھر دوڑتی رہیں۔ دوپہر کے کھانے کے لیے جب ہوٹل واپس آئے، تو معلوم ہوا کہ آج ہوٹل والوں نے ہمارے لیے خاص طور سے ''چلو کباب'' کا انتظام کیا ہے۔ ایران کی اس قومی غذا کا ذکر تو بہت سنا تھا، مگر ابھی تک دیکھنے اور کھانے کا اتفاق نہ ہوا تھا۔ جب ''چلو کباب'' سامنے آیا تو پتہ چلا کہ ایک پلیٹ میں دو سیخ کباب ہیں ان کے اوپر گرم گرم خشکہ، خشکہ پر مکھن کا ایک بڑا سا ٹکڑا، سامنے

انڈے کی زردی پڑی تھی۔ مکھن پر انڈے کی زردی ڈالیے، چمچے سے مکھن زردی اور چاول کو یک جان کیجیے، اور کباب کے ساتھ ملا ملا کر کھانا شروع کر دیجیے۔ اوروں کا تو علم نہیں، لیکن مجھے یہ غذا بہت پسند آئی، اور میں نے خوب جی بھر کر کھایا۔

سہ پہر کو ورزش گاہ آریا مہر دیکھنے کا پروگرام تھا۔ ہمارا قافلہ لد پھند کر وہاں پہنچا مگر کسی سبب سے ہم لوگ ورزش گاہ کے دروازہ ہی سے واپس آگئے۔ اس وقت برف باری کم ہو چلی تھی اور وقت گزاری کا مسئلہ در پیش تھا۔ ہمارے راہبر ہمیں فرح پارک لے گئے۔ یہ وسیع و عریض پارک موسمِ بہار میں بڑا خوبصورت ہوتا ہوگا، مگر اس وقت تو وہ ٹنڈرا کا نقشہ پیش کر رہا تھا۔ اس کے باوجود ہم لوگ موٹروں سے اتر کر پارک میں ٹہلتے رہے، اور شام کے وقت اپنے مستقر پر واپس آگئے۔

29 جنوری کو بھی فجر کے بعد ہی سے برف باری شروع ہوگئی تھی۔ اس لیے میں اور ڈاکٹر سمیع الدین صاحب پھر گھومنے کو نکل پڑے اور گزشتہ دن کی طرح مٹر گشتی کرتے رہے۔ ناشتے کے بعد وزارت کے نمائندے گاڑیاں لے کر آگئے۔ آج ایک دوسرا بازار دیکھنے کا پروگرام تھا۔ سب لوگ بازار چلے گئے۔ میں اور ڈاکٹر سمیع الدین صاحب کمرے ہی پر رک گئے۔ ڈاکٹر سمیع الدین صاحب تو کچھ لکھنے پڑھنے میں مصروف ہوگئے اور میں اپنی عمر گزشتہ کی کتاب الٹنے پلٹنے لگا۔ مجھ کو خاص طور سے وہ دن یاد آنے لگے، جب یو.جی.سی کا وظیفہ ختم ہونے کے بعد نومبر 1969 سے مجھے اپنا پیٹ بھرنے اور زندہ رہنے کے لیے سخت جدوجہد کرنی پڑتی تھی۔ میں جس یونیورسٹی میں پوری آرٹس فیکلٹی میں اول آیا تھا، حالات کی مجبوری کا بھلا ہو کہ اسی یونیورسٹی کے پریس میں روزانہ اجرت پر مجھے پروف ریڈر کی حیثیت سے کام کرنا پڑا۔ چھ ماہ کے بعد یہ سہارا بھی چھن گیا۔ پھر میں نے اِدھر اُدھر کے مطبعوں میں پروف ریڈری شروع کی۔ کچھ نقل کا کام کرتا کچھ پروف ریڈری سے مل جاتا، صرف اسی سہارے پر تقریباً سوا سال تک اپنا اور اپنے بال بچوں کا پیٹ پالتا رہا۔ میرے حال پر رحم کھا کر پروفیسر آل احمد سرور صاحب نے 10 اپریل 1971 کو انجمن ترقی اردو (ہند) میں ملازم رکھ لیا۔ ابھی ملازمت کو بمشکل پچیس دن گزرے تھے کہ میری تیرہ سالہ اہلی زندگی کا آنِ واحد میں خاتمہ ہوگیا۔ اس حادثہ سے دوچار ہونے کے بعد معلوم ہوتا تھا

کہ اب زندہ نہ رہوں گا۔ مگر میری بے حیائی کام آئی۔ نہ صرف اس وقت زندہ رہا، بلکہ آج تک اپنی زندگی کا ثبوت دے رہا ہوں۔ پھر مئی 1974 کے وہ دن آئے، جب میں نے انجمن کی نوکری سے استعفیٰ دیا تھا۔ اس وقت میری آمدنی کا کوئی اور ذریعہ بجز کانفرنس گزٹ کے معاوضہ کے نہ تھا۔ کانفرنس سے مجھے صرف سو روپے ماہانہ ملتے تھے تاکہ میں کانفرنس گزٹ کے اداریے لکھ دیا کروں اور اسے مرتب کر کے شائع بھی کروا دیا کروں۔ اسی یاس وناامیدی کے عالم میں میرا تقرر جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ہوگیا۔ اب کچھ فراغت نصیب ہوئی تھی کہ والد مفلوج ہوگئے اور مجھے ملازمت ملنے کے چار ماہ بعد وہ اپنے رفیقِ اعلیٰ سے جا ملے۔ زندگی میں خلا تو پہلے ہی سے تھا، اب خلا در خلا کا منظر سامنے تھا۔ بہرحال جینا تھا، جیتا رہا۔ ایسا راندہ خلق جب کسی حکومت کا مہمان ہو، ساری آسائشیں اسے مہیا کر دی جائیں، پذیرائی کی حد کر دی جائے اور قدم قدم پر اسے نوازا جائے تو اسے اپنا ماضی کیوں کر نہ یاد آئے گا میں انھیں باتوں میں الجھا رہا، لیکن خدا کا شکر بھی ادا کرتا رہا کہ اس نے اگر ایک طرف محروم بنایا ہے تو دوسری طرف کامرانی و شادمانی بھی تو دی ہے۔ اگر صرف محروم ہی رکھا ہوتا، تو بندۂ عاجز کیا کرسکتا تھا؟ انھی خیالات میں دوپہر کے کھانے کا وقت ہوگیا۔ سارے ساتھی بازار سے واپس آچکے تھے اس لیے ہم لوگ کھانے کے کمرے میں چلے گئے۔

سہ پہر کو ''موزۂ جواہرات سلطنتی'' دیکھنے کا پروگرام تھا۔ اس لیے پونے تین بجے ہم لوگ نکل کھڑے ہوئے۔ جیسا کہ اس میوزیم کے نام سے ظاہر ہے یہ جواہرات کا میوزیم ہے ایک وسیع وعریض ہال میں تمام چیزیں بڑے قرینے اور سلیقے سے رکھی ہوئی ہیں۔ اسی میوزیم میں موجودہ شاہ اور ملکہ کے وہ تاج بھی رکھے ہوئے ہیں، جو انھوں نے تاجپوشی کے موقع پر پہنے تھے۔ یہاں وہ لباس بھی محفوظ ہے جسے پہن کر موجودہ ملکہ اس جشن میں شریک ہوئی تھیں۔ ایک مرصع تخت سب کی توجہ کا مرکز تھا۔ بعض حضرات اسی کو تختِ طاؤس بتا رہے تھے مگر میں نے جب اس پر کندہ اشعار پڑھے تو فتح علی شاہ کا نام نظر آیا۔ تلواریں، بندوقیں، شاہی استعمال کی دوسری اشیا سب ہیرے جواہرات سے مرصع ہیں۔ ایک نیام ایسی نظر آئی جو تھی تو خاصی لمبی اگر اس پر صرف فیروزے جڑے تھے۔ قاچاری بادشاہوں کے کچھ لباس

تعلق دانستہ بہر کس خواہند شفقت فرمودہ اعلام بخشند، کہ بلا مضائقہ با او سپردہ میشود، این جزویات را خود چہ قدر و اعتبار باشد۔ امرا و حکامی کہ در قلعہ بودند اگر چہ مرتکب امری چند کہ منافی مراتب دوستی بود شدند، اما آنچہ واقع شدہ است از جانب ماست و ایشان لازمۂ نوکری و شرط جانسپاری بتقدیم رسانیدہ اند، یقین کہ آنحضرت نیز شفقت شاہانہ و مرحمت پادشاہانہ شاملِ حال ایشان خواہند فرمود و مارا شرمندہ نخواہند ساخت زیادہ چہ اطناب نماید، ہموارہ چتر فرقد سای ہم آغوش تائیداتِ غیبی باد۔''

اس کے بعد اسی صفحہ پر دوسرا خط اس عنوان سے ہے: ''نقل کتابت شاہ عباس کہ بندگان حضرت نورالدین جہانگیر نوشتہ شد۔'' جس کا متن حسب ذیل ہے:۔

(صفحہ 16) ''برادر عزیز بجان برابر، آن پادشاہ دانشور عاقبت اندیش، سعادت یار منظورِ انظار حضرت آفریدگار واضع لائح باشد کہ چون از بوقلمونِ روزگار چناں واقعہ شد کہ قندھار را صوفیان صافی طویت ایں دودمان علیہ بتصرف در آوردند ہر چند خود این معنی راضی نبود، اما خود انصاف دہند کہ در عالم یگانگی نگہداشت قندھار (کلمہ ای از بین رفتہ است) و در بود باوجود عذر خواہی نمودہ و می نماید کہ اگر خواہند اصفہان و خراسان را پیش کش ملازمانِ ایشان (عبارت ص 16 بر این کلمہ تمام شود، بعد از بیست و چند اوراق، ورقی بیاید کہ بر آن مکتوبی بعنوان ''نقل جواب مراسلۂ شاہ عباس کہ بندگان حضرت نوشتہ'' مندرج است قبلاً سطر چند ہم ہست کہ جزوِ آخرینِ مکتوبی معلوم میشود، گمان غالب بندہ این است کہ آن عبارت مربوط ایں مکتوب است بندہ آن عبارت را اینجای نویسد) نماید شنیدہ شد کہ در لاہور جار زدہ اند کہ ہیچ کس نام قندھار نبرد بلکہ بگوید کہ مہم اصفہان و عراق است، ہرگاہ پی شدت میسر باشد چہ تصدیع می کند چون بجداند؟ (بخواہند؟) ہر جا کہ فرمانید قرچہ غلام قورچی ماجنگ روبروی لشکر شود:

دم از مہرزن بابکین دہ پیام حکایت برایں ختم شد و السلام

یہ خط میری نظر سے کسی بھی تاریخ کی کتاب میں نہیں گزرا۔ اگر یہ خط صحیح ہے اور اس کا متن بالکل ٹھیک نقل ہوا ہے تو پھر ہم کو جہانگیر اور شاہ عباس کے تعلقات پر پھر سے نظر ڈالنی ہوگی۔ اس سلسلہ کا سب سے دلچسپ خط وہ ہے جو اس عبارت کے بعد اس بیاض میں درج ہے۔ ہم اس موقع پر اس کی نقل درج کرتے ہیں بعد ازاں اپنی گزارش پیش کریں گے۔

نقل جواب مراسلۂ شاہ عباس کہ بندگانِ حضرت نوشتہ:

''مضمون نامۂ بلاغت میمون برادر عزیز ارجمند خلاصہ خاندان حشمت و عزت شاہ عباس بخاطر ملکوت ناظر و بہجت تازہ روی نمود وآنچہ درباب تدبیراتِ جنگ وصف کشیدن نوشتہ اند چہ بہ ازیں دل چناں می خواہد کہ این سانحہ چنان بمعرکہ آید، شایان بزرگ گروہ ہای ایزدی باشند، انچہ در اظہار عرض تجمل بزرگی، خود ساختہ بود ایں لائق بزرگاں و علانژادان نبود، خاطرِ ہمایوں مابس گران آمد، ہرچہ عیان است چہ حاجتِ بیانست، وقتی کہ بندگان حضرت صاحب قرانی ملکہای عراق وخراسان و روم را در تحت تصرف داشتہ اند، چہ قدر ممالک محروسہ درضبط بود و ہرگز لافِ خود وخود پرستی نزدند باوجود حشمت و بختیاری آنحضرت و سخن سردی از زبان نگذشتہ بتوفیق اللہ تعالیٰ ہیچ بادشاہی در سلطنت و لوازم جہاں آرائی و جہانبانی کم و کاستی نیست و ہمیشہ ایں سلسلۂ علیہ گورگانی صاحب قرانی باعدای دین و دولت و باغیان و دشمنان ملک وملت مظفر ومنصور برآمدہ۔

بزرگش نخوانند اہلِ خرد کہ نامِ بزرگان بزشتی برد

بترس از غلط کاریِ روزگار کہ چو تو بسی را غلط کردگار

ہرگاہ کہ ملازمان رفیع الشان مجوز این معنی باشند و زیادتی و پیش دستی نمایند، لازمست کہ این جانب نیز بندگان ہوا خواہان و خادمان دولت پناہ امر عالی

معالی شود کہ بزورِ بازوی شجاعان و غازیانِ سعادت کیش و ہزبران جنگ نہاد
ملک خراسان و عراق را پایمال حوادث بگردانند۔''

والسلام

مذکورۂ بالا دونوں خطوط کے سلسلے میں بھی کئی باتیں تحقیق طلب ہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ شاہ عباس کا خط کس سفیر کے ذریعہ ہندوستان آیا، دوسری یہ کہ جہانگیر کا خط لے کر ایران کون گیا؟ یہ امر بھی غور طلب ہے کہ جہانگیر کے اس تلخ وتند لہجہ کا شاہ عباس پر کیا اثر پڑا ہوگا، کیا واقعی یہ خط شاہ عباس تک پہنچا یا صرف لکھا گیا، پھر سیاسی مصالح کے پیش نظر اس کو بھیجنا مناسب نہیں سمجھا گیا؟ یہ تمام سوالات تاریخ سے متعلق ہیں اس لیے ہم ان کا جواب مورخین پر چھوڑتے ہیں کہ وہ ان خطوط کی اہمیت پر روشنی ڈالیں۔

○

گلستان کا باب پنجم

اگر کوئی شخص گلستانِ سعدی کا غائر نظروں سے مطالعہ کرے اور وہ آزاد فکر کا حامل بھی ہو تو وہ اس کتاب کے باب پنجم کو پڑھ کر حیرت میں ڈوب جائے گا کہ سعدی نے اس باب کو اپنی اس شہرۂ آفاق کتاب میں کیوں شامل کیا ہے اور ''عشق و جوانی'' کو اپنے اظہارِ خیال کا موضوع کیوں بنایا ہے۔ اس حقیقت کا علم کس کو نہیں کہ جوانی بہت جلد گزر جاتی ہے اور یہ انسان کی زندگی کی وہ حالت ہے جو نہ تو بہت دنوں تک رہتی ہے اور نہ ہی پائدار ہوتی ہے۔ یہ تو انسانی زندگی کا وہ مختصر سا دور ہے جس کو انسان کبھی کبھی تو محسوس کر لیتا ہے مگر بیشتر حالات میں اس کا احساس تک نہیں ہوتا کہ یہ کب شروع ہوئی اور کب ماضی کے دھندلکوں میں جا چھپی۔ جہاں تک ''عشق'' کا تعلق ہے یہ تو انسانی زندگی کی وہ کیفیت یا جذبہ ہے جو سن و سال کا پابند نہیں، کبھی کبھی یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ یہ کیفیت یا جذبہ تو ے سالہ بوڑھے انسان کو اس طرح مغلوب کر لیتا ہے کہ وہ سچ مچ دیوانہ بن کر رہ جاتا ہے۔ یہاں ایک نکتہ اور بھی قابلِ لحاظ ہے کہ عشق کی کیفیت یا جذبے کو ہمارے زمانے ہی میں نہیں بلکہ گزشتہ ادوار میں بھی نہ تو اس کو مشتہر کرتے تھے اور نہ اپنے تجربوں کو قارئین کے لیے جنت نگاہ و فردوس گوش بنا کر پیش کرتے تھے (جوش ملیح آبادی کی مثال اس سے مستثنیٰ ہے)۔ ہمارے نزدیک یہ بھی سعدی کی اولیت ہی ہے کہ انھوں نے ایک جذبۂ نہانی کو عریاں کر کے گلستان کے باب پنجم میں جلوہ گر کر دیا ہے۔ ہم خواہ کتنا ہی غور و فکر کیوں نہ کریں، منطق کے کتنے ہی صغریٰ اور کبریٰ کو کیوں نہ بہم دیگر تطبیق دینے میں اپنا وقت صرف کریں یہ بات ہماری فہم سے بالا تر ہی رہے گی کہ سعدی نے ایک جذبۂ نہانی

کو اس قدر واضح و آشکار کیوں کیا کہ اس کی صورت ہی مسخ ہو کر رہ گئی؟

اس باب کا غائر نظروں مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات خاص طور سے کھٹکتی ہے کہ اس باب میں درج اکیس حکایتوں میں سے سولہ حکایتیں مردوں سے عشق کے متعلق ہیں، دو کا تعلق صراحتاً خواتین سے عشق کے موضوع سے ہے اور بقیہ تین حکایتیں ایسی ہیں جن کا اطلاق عورت اور مرد دونوں پر ہوسکتا ہے۔ مذکورہ سولہ حکایتوں میں سعدی نے ایسے مطالب تحریر کیے ہیں کہ ہمارے دور میں ننگوں کا کلب قائم کرنے والے لوگ بھی اس طرح کے مطالب معرضِ تحریر میں نہ لائیں گے۔ یہاں پھر وہی سوال سنگ گراں کی طرح سدّ راہ ہوتا ہے کہ سعدی نے انتہائی لطیف پند و موعظت کے پہلو بہ پہلو اس طرح کے خیالات کو اِن الفاظ میں کیوں تحریر کیا ہے؟

زمانہ قدیم سے لوگوں کا خیال ہے کہ سعدی نے گلستان کے باب پنجم میں جو کچھ تحریر کیا ہے وہ صرف عشق و عاشقی کا تذکرہ نہیں ہے اور ان حکایتوں کو تحریر کرنے سے ان کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ہیجان انگیز احساسات کی تصویر کشی کرکے وہ ان سے لطف و لذت حاصل کریں، ایسے حضرات کے خیال میں چونکہ عشق انسانی زندگی کا ایک عمومی جذبہ ہے اس لیے اس طرح کی حکایتیں تحریر کرتے وقت یہ بات سعدی کے پیش نظر رہی ہے کہ وہ اس جذبے کے بارے میں بھی اپنے قارئین کی ''اخلاقی تربیت'' کریں اور نصیحت کریں کہ اگر کوئی شخص کسی کے عشق میں گرفتار ہو ہی جائے تو وہ کیا کیا کرے اور کن کن باتوں سے احتراز کرے۔

آیئے اس نقطۂ نظر سے بھی سعدی کی مذکورہ حکایتوں کا ایک مختصر سا جائزہ لے لیں۔ سب سے پہلے یہ حکایت ملاحظہ ہو:

''شبی یاد دارم کہ یار عزیزم از در درآمد۔ چنان بی خود از جای برجستم کہ چراغم بہ آستین کشتہ شد...

بنشست و عتاب آغاز کرد کہ در حال کہ مرا بدیدی چراغ کشتی بچہ معنی؟ گفتم بہ دو معنی یکی آنکہ گمان بردم کہ آفتاب برآمد و دیگر آنکہ این بیتم بخاطر گذشت۔

چون گرانی بہ پیش شمع آید   خیزش اندر میان جمع بکش

درشکر خندہ ایست شیریں لب　　آستینش بگیر و شمع بکش

(مجھے ایک رات کی بات یاد ہے کہ ایک عزیز دوست دروازے سے داخل ہوا، میں بے خود ہو کر اپنی جگہ سے اس طرح اچھلا کہ چراغ میری آستین سے بجھ گیا...

وہ بیٹھ گیا اور اس نے غصے کا اظہار شروع کیا کہ تو نے جیسے ہی مجھ کو دیکھا چراغ بجھا دیا، اس کا کیا سبب؟ میں نے جواب دیا دو وجوہ سے اول تو یہ کہ میں نے گمان کیا کہ سورج نکل آیا دوسرے یہ کہ یہ اشعار میرے ذہن میں آئے:

اگر کوئی شخص شمع کے سامنے آجائے جس کی صحبت کا تحمل نہ ہو تو اٹھ کر سب کے درمیان اس کو مار ڈالو۔

اور اگر آنے والا مذھر مسکراہٹ اور شیریں لب والا ہو تو اس کی آستین کو تھام لو اور چراغ بجھا دو۔

اس حکایت کا مطالعہ خواہ دو تین بار کیا جائے یا سیکڑوں بار اس میں کوئی ایسا نکتہ پوشیدہ نظر نہیں آتا جو انسانی اخلاق کی تربیت میں ممد و معاون ثابت ہو سکے۔ پھر سوال وہی سامنے آتا ہے کہ اس واقعے کو بیان کرنے سے سعدی کا مقصود کیا ہے؟ کیا وہ اپنے دوست کی بدطینتی کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وہ تو دوست کے استقبال کے لیے بے تابانہ اٹھے جس کی وجہ سے چراغ بجھ گیا مگر دوست اپنی بدطینتی کی وجہ سے چراغ کے بجھنے کو سعدی کی مذموم حرکت سمجھا۔ ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ اس حکایت کو پڑھ کر یا سُن کر کون سا اخلاقی نکتہ ہاتھ آتا ہے؟

ایک دوسری حکایت میں سعدی تحریر کرتے ہیں:

''یکی را پرسیدند از مستعربانِ بغداد ما تقول فی المرد، گفت... (عربی عبارت ہے جس کے معنی فارسی میں بھی تحریر کیے گئے ہیں) یعنی کہ چند آنکہ خوب و لطیف و نازک اندام است درشتی کند و سختی۔ چون سخت و درشت شد چنانکہ بکاری نیاید تلطف کند و درشتی نماند۔

امرد آنگہ کہ خوب و شیریں است　　　تلخ گفتار و تند خوی بود
چون بریش آمد و بلاغت شد　　　مردم آمیز و مہر جوی بود

(لوگوں نے بغداد کے ایک مستعرب (وہ عرب جو خالص عرب نہ ہو) سے پوچھا امردوں کے بارے میں تمھارا کیا قول ہے۔ اس نے جواب دیا (عربی...) یعنی جب کہ وہ لطیف اور نازک اندام ہے سختی اور درشتی کرتا ہے، جب وہ (خود) اس طرح سخت اور درشت ہو جاتا کہ کسی کام نہ آئے تو وہ مہربانی کرتا ہے اور اس کی درشتی باقی نہیں رہتی:

امرد جب کہ خوبصورت اور شیریں ہے+ وہ کڑوی باتیں کرنے والا اور غصہ ور ہوتا ہے۔

جب داڑھی آجاتی ہے اور بالغ ہو جاتا ہے+ وہ لوگوں سے ملنے والا او رمحبت ڈھونڈنے والا ہوتا ہے۔)

ہمارے خیال میں یہ حکایت بھی کسی ''اخلاقی نکتہ'' کی حامل نہیں ہے بلکہ اگر تلخ نوائی معاف ہو تو ہم یہ عرض کریں کہ ''اس طرح جب کہ کسی کام نہ آئے'' کے الفاظ صریحاً ذم کا پہلو رکھتے ہیں اور ہمارے نزدیک یہ فقرہ سعدی کے مرتبہ سے انتہائی فروتر ہے۔ اس حکایت کو سیکڑوں بار پڑھ جایئے اور دقتِ نظر کے ساتھ تلاش کرتے رہیے کہ اس سے کون سا اخلاقی نکتہ برآمد ہوتا ہے؟

گلستان کے اس باب میں صرف دو حکایتیں ایسی ہیں جن کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کے مطالعے سے چند اخلاقی نکات تک ہماری دسترس ہوتی ہے مثلاً اس حکایت پر نظر ڈالیے:

''یکی را از علما پرسیدیند کہ یکی باماہ رویست در خلوت نشستہ و درہا بستہ و رقیبان خفتہ ونفس طالب وشہوت غالب۔ چنانکہ عرب گوید التمر یانع والناطور غیر مانع۔ ہیچ باشد کہ بقوتِ پرہیزگاری ازو بہ سلامت بماند، گفت اگر از مہ رویان بسلامت بماند از بدگویان نہ ماند:

شاید پس کار خویشتن بنشستن　　　لیکن نہ تو ان زبان مردم بستن

(لوگوں نے ایک عالم سے پوچھا کہ ایک شخص خوبصورت محبوب کے ساتھ خلوت میں بیٹھا ہے۔ دروازے بند، پاسبان سوئے ہوئے، نفس (کسی بات کا) طالب اور شہوت غالب (ہے) جیسا کہ عرب کہتا ہے ''کھجوریں پک گئی ہیں اور روکنے والا کوئی نہیں'' کیا یہ ممکن ہے کہ وہ پرہیزگاری کی وجہ سے اس سے (محبوب سے) بچا رہے؟ اس نے جواب دیا اگر وہ محبوبوں سے بچا رہتا ہے تو بھی بدگویوں کی زبان سے محفوظ نہ رہے گا:

(اپنے کام سے صرف نظر کیا جاسکتا ہے، مگر لوگوں کی زبان بند نہیں کی جاسکتی)

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ درج بالا حکایت سے اخلاقی نکات برآمد کیے جاسکتے ہیں۔ اس حکایت کو پڑھ کر یہ نتیجہ برآمد کرسکتے ہیں کہ ہم کو اپنے زمانے کی معروف قدروں سے اس لیے روگردانی نہیں کرنی چاہیے کہ ہم زبانِ خلق کی اتہام تراشیوں سے محفوظ رہیں۔ عام طور سے لوگوں کی نگاہیں صرف ظاہری باتوں تک پہنچ پاتی ہیں۔ اس ظاہری بات کے پس پشت کون سی حقیقی واصلی بات ہے اس تک کم ہی لوگوں کی پہنچ ہوتی ہے، غالبًا یہی وجہ ہے کہ ظاہری باتوں کو دیکھ کر لوگ بے سر و پا قیاس آرائیاں اور افسانہ سازی شروع کر دیتے ہیں، اس طرح ایک ''ناکردہ'' بات لوگوں کے درمیان ''کردہ'' کی شکل میں مشہور ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس بات کی سخت احتیاط کرنی چاہیے کہ کوئی ایسی بات نہ کی جائے جس سے لوگوں کو غلط فہمی پھیلانے کا موقع ہاتھ آئے اور ناکردہ گناہ گناہ گار قرار پائے۔

اس باب کی درج ذیل حکایت ہماری خصوصی توجہ کی طالب ہے۔

''طوطی را بازاغ درقفس کردند، از قبح مشاہدۂ او مجاہدہ می بُرد و می گفت، این چہ طلعت مکروہ است و ہیآت ممقوت و منظرِ ملعون و شمائل ناموزوں یا غراب البین لیت بنی و بینک بُعد المشرقین:

علی الصباح بروی تو ہر کہ بر خیزد

صباح روز سلامت برد مسا باشد

بداختری چو تو در صحبت تو بایستی

ولی چنین کہ تویی در جہان کجا باشد

عجب آنکہ غراب از مجاورت طوطی ہم بجان آمدہ بود و ملول شدہ لاحول کنان از گردش گیتی ہمی نالید و دست ہای تغابن بر یک دگر ہمی مالید کہ این چہ بخت نگوں است و طالع دون و ایام بوقلمون لائق قدر من آنستی کہ بازاغی بدیوار باغی برخرامان ہمی رفتمی

پارسا را بس این قدر زندان　　کہ بود ہم طویلۂ رندان

تا چہ گناہ کردہ ام کہ روزگارم بعقوبت آن در سلک صحبت چنین ابلہی خود رای ناجنس خیرہ داری بہ چنین بند بلا مبتلا گردانیدہ است۔

کس نیاید بہ پای دیواری　　کہ بران صورتت نگار کنند
گر ترا در بہشت باشد جای　　دیگران دوزخ اختیار کنند

این ضرب المثل بدان آوردم تا بدانی کہ صد چنان کہ دانا را از نادان نفرت است نادان را از دانا وحشت است:

زاہدی در سماع رندان بود　　زان میان گفت شاہد بلخی
گر ملولی زما ترش منشین　　کہ تو ہم درمیان ما تلخی

جمعی چو گل ولالہ بہم پیوستہ　　تو ہیزم خشک درمیان شان رستہ
چوں باد مخالف و چون سرما ناخوش　　چون برف نشستہ و چون یخ بستہ“

(ایک طوطی کو لوگوں نے کوے کے ساتھ پنجرے میں بند کر دیا وہ اس کو دیکھنے کی مشقت آٹھاتی تھی اور (خود سے) کہتی تھی کہ یہ کیسی مکروہ صورت، قابلِ نفرت ہیت، دیکھنے میں لعنت زدہ اور حلیہ میں ناموزوں ہے۔ اے کوّے میرے اور تیرے درمیان کاش مشرق اور مغرب کی دوری ہوتی:

صبح سویرے جس کی نگاہ تیرے چہرے پر پڑتی ہے
اس کا پورا دن اس کے لیے شام جیسا ہو جاتا ہے
تیری صحبت کے لیے کوئی تیرے جیسا ہی بدقسمت ہونا چاہیے
لیکن تو جیسا ہے کوئی ویسا دوسرا دنیا میں کہاں ہوتا ہے؟

عجب بات یہ تھی کہ طوطی کی صحبت سے کوا بھی ابھی اپنی زندگی سے عاجز آ گیا تھا۔ وہ غمگین ہو کر لاحول پڑھتا اور گردشِ وقت پر نالہ زن ہوتا، فریب خوردگی کے ہاتھ ایک دوسرے سے ملتا کہ یہ کیسی اوندھی قسمت ہے اور یہ کیسا پست مقدر ہے۔ میرے لیے تو وہ دن کتنے اچھے ہوتے جب میں دوسرے کوے کے ساتھ باغ کی دیوار پر خراماں خراماں چلتا:

پارسا کے لیے یہی قید کافی ہے، کہ اس کو رندوں کا ہم طویلہ بنا دیا جائے میں نے کیا کیا ہے کہ جس کی سزا میں زمانے نے مجھ کو ایسے خود رائے احمق، ضعیف العقل ناجنس کی صحبت میں قید بلا میں گرفتار کر دیا ہے:

دیوار کے نیچے کوئی ایسا نہیں آتا، کہ اس پر تیری تصویر کھینچ دیں اگر جنت میں تیری جگہ ہو، تو دوسرے لوگ دوزخ اختیار کر لیں

اس ضرب المثل کو میں نے اس لیے نقل کیا ہے تاکہ تم کو معلوم ہو سکے کہ عقلمندوں کو بے عقلوں سے جتنی نفرت ہے اس سے سوگنا زیادہ بے عقلوں کو عقلمندوں سے وحشت ہے۔

ایک زاہد رندوں کے سماع میں تھا، اسی دوران ایک بلخی محبوب نے کہا۔ اگر تو ہم لوگوں سے خوش نہیں تو ناراض ہو کر مت بیٹھ، کیونکہ تو بھی ہمارے درمیان تلخ ہے (یعنی نامطلوب ہے)

تمام لوگ گل و لالہ کی طرح ایک دوسرے سے پیوست ہیں
تو ایک خشک لکڑی ہے جو درمیان میں اُگی ہوئی ہے
مخالف ہواؤں اور موسمِ سرما کی طرح ناپسندیدہ
برف (برسنے والی) کی طرح بیٹھا ہو اور برف (یخ) کی طرح جما ہوا)

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ حکایت اخلاقی پہلو کی حامل ہے لیکن اس بات، کا اظہار کیے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہے کہ درج بالا حکایت کا ''عشق و جوانی'' سے دور دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ یہ بات ہماری فہم سے بالاتر ہے کہ سعدی نے طوطی اور کوے کی حکایت کو

گلستان کے باب پنجم میں کیوں تحریر کیا ہے؟ ایران کے مشہور و معروف ناقد و ادیب مرحوم علی دشتی نے اپنی کتاب ''قلمرو سعدی'' میں گلستان اور خاص طور سے گلستان کے باب پنجم کے بارے میں جو کچھ تحریر کیا ہے بظاہر درست ہی معلوم ہوتا ہے لیکن مرحوم علی دشتی نے اس بات کو فراموش کر دیا ہے کہ سعدی جیسا واقعی عظیم فنکار کوئی بھی بے معنی بات تحریر نہیں کرتا لیکن ہم ہوا خواہانِ سعدی خواہ ایرانی ہوں یا ہندی، افغانی ہوں یا تاجیکی ہم نے سعدی کی تصانیف کا مطالعہ صرف اس حدتک کیا ہے کہ سعدی نے کیا لکھا ہے اور کن الفاظ و فقرات میں لکھا ہے، ہم میں سے کسی نے بھی سعدی کی تصانیف کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے نہیں کیا ہے کہ سعدی نے جو کچھ لکھا ہے وہ 'کیوں' لکھا ہے۔ گزشتہ سو سال کے درمیان جو کچھ بھی سعدی پر لکھا گیا ہے وہ صرف 'چہ' (کیا) 'چہ طور' (کس طرح) کے محور کے گرد گھومتا ہے، مذکورہ کتابوں میں 'چرا' (کیوں) کو یکسر فراموش کر دیا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک جب تک 'چرا' کے راز سے پردہ نہیں اٹھے گا، ہم سعدی کی حقیقی و واقعی اہمیت و معنویت سے آگاہ و آشنا نہ ہوسکیں گے۔ اس موضوع سے دلچسپی رکھنے والے قارئین سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اس سوال پر غور وفکر کریں تاکہ سعدی کے آثار کی واقعی و حقیقی عظمت آشکار ہوسکے۔ تا وقتیکہ اس طرح کا مطالعہ نہیں کیا جاتا ہمارا سعدی کا مطالعہ ادھورا ہی رہے گا اور ہم اصلی و حقیقی سعدی کی شناخت سے مرحوم رہیں گے۔

O

ایران میں آذری زبان کا مسئلہ

اور ملکوں کی طرح ایران میں بھی فارسی زبان کے علاوہ کئی زبانیں بولی جاتی ہیں جن میں سے ایک آذری بھی ہے۔ آذری لسانی اعتبار سے ترکی النسل ہے یا فارسی الاصل اس موضوع پر مدتوں بحث ہو چکی ہے مگر محققین کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچ سکے ہیں۔ آذری کی اصل خواہ کچھ بھی ہو یہ زبان فارسی کے بعد ایران میں سب سے زیادہ بولی جانے والی زبان ہے مگر اس کو آج تک سرکاری درجہ حاصل نہیں ہو سکا ہے اسی بنا پر وقفہ وقفہ سے فارسی اور آذری کی کشمکش کا اظہار ہوتا رہتا ہے۔ درج ذیل سطور میں اسی مسئلہ کا جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

ایران کا شمال مغربی صوبہ آذر بائجان زمانۂ ماقبل اسلام سے ہی بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے اور اس کی یہ مخصوص حیثیت عصر حاضر میں بھی برقرار ہے۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق ایران کی $\frac{1}{5}$ آبادی اس صوبہ میں آباد ہے۔ عصر حاضر میں اس صوبے میں جو لوگ بود و باش رکھتے ہیں، وہ نسلاً ترک ہیں جو تقریباً ایک ہزار سال سے وہاں رہتے ہیں اور ایک ایسی زبان بولتے ہیں جو فارسی نہیں بلکہ آذری یا ترکیٔ آذر بائجان کہلاتی ہے۔ ایران کے صوبہ آذر بائجان میں ترکوں کی آمد کا سلسلہ گیارھویں صدی عیسوی میں شروع ہوا۔ جب کہ ایران پر سلجوقیوں کی حکمرانی تھی۔ ہوا یوں کہ غُز نام کے ایک ترک قبیلے نے آذر بائجان پر حملے کرنے شروع کیے۔ اردو دائرۃ المعارف کے مقالہ نگار کے قول کے مطابق[1] "پہلے

1۔ جلد اول طبع اول لاہور 1964، ص 38

یہ حملے چھوٹے چھوٹے جتھوں کے ذریعے کیے گئے۔ بعد ازاں بڑی جمعیتوں نے آذربائجان پر حملہ کر کے بالآخر اس پر قبضہ کر لیا' چونکہ فاتح غزوں کی مادری زبان ترکی تھی، اس لیے آذربائجان کی ایرانی آبادی نے بھی رفتہ رفتہ یہی زبان اختیار کر لی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس صوبے کے تمام باشندوں کی زبان بھی ایک ہوگئی جو آج کل آذری یا ترکیٔ آذربائجانی کے نام سے معروف ہے۔

آذری بولی ہے یا زبان؟ یہ فارسی زبان کی ذیلی شاخ ہے یا ترکی زبان کی؟ ان سوالوں پر اب سے چالیس پچاس سال قبل کافی گرما گرم مباحثہ ہو چکا ہے۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب پورے وسطِ ایشیا پر روس کا اقتدار مستحکم ہو چکا تھا۔ وسطِ ایشیا کے بہت سے افراد نے روسی اقتدار کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور دس برسوں تک اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے برسر پیکار رہے لیکن تنظیم کے فقدان اور آلات جنگ کی کمی نے ان کو کامیاب نہ ہونے دیا۔ اس وقت جن وسط ایشیائی باشندوں نے افغانستان، ترکی وغیرہ میں پناہ لی تھی، انھوں نے ''دنیا کے ترکو! متحد ہو جاؤ'' کا نعرہ بلند کیا۔ اس نعرے کا دیر پا اثر تو نہیں ہوا لیکن کچھ دنوں تک فضا میں ہلچل ضرور مچی رہی جس کے اثر سے آذربائجان بھی محفوظ نہ رہا۔ ترکی کے اخبارات اور رسالے آذربائجان میں بولی جانے والی آذری یا ترکیٔ آذربائجانی کو ترکی الاصل زبان ثابت کرنے میں مشغول ہوگئے۔ جن کا نتیجہ بہرحال یہ ہوا کہ آذربائجان کی ایک بہت بڑی آبادی نے اپنی بول چال کی زبان کو ترکی الاصل سمجھنا شروع کر دیا۔ ترکی کے ترکوں کے اس خیال سے آذربائجان کے ایک ترک اور اپنے زمانے کے ایک متنازع فیہ فرد احمد کسروی تبریزی متفق نہ تھے۔ ان کا خیال تھا کہ آذربائجان کی قدیم زبان آذری ایک ایرانی الاصل بولی تھی جس کی باقیات آج بھی موجود ہیں[1] بہرحال یہ علمی مباحثہ چند برسوں کے بعد سرد ہوگیا اور بظاہر دونوں طرف خاموشی چھا گئی۔

1۔ تفصیل کے لیے راقم الحروف کی کتاب 'آذری' مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی، 1978 ملاحظہ ہو۔

محمد رضا شاہ کے والد رضا شاہ نے قاچاریوں کی حکومت ختم کرنے کے بعد جو ملکی اصلاحات کیں، ان میں سے ایک یہ بھی تھی کہ انھوں نے فارسی زبان کو پورے ایران کی سرکاری زبان قرار دے کر علاقائی زبانوں میں درس و تدریس کا سلسلہ یکسر موقوف کروا دیا اور کردستان، آذربائجان، بلوچستان، خوزستان وغیرہ صوبوں کے مدرسوں اور اسکولوں میں بھی فارسی زبان درس و تدریس کی زبان بن گئی۔ رضا شاہ کی اس روش کے خلاف آذربائجان میں غم و غصہ کا اظہار تو ضرور ہوا ہوگا مگر حکومت کے سامنے سب ہی بے بس ہو کر رہ گئے بہرحال آذربائجان کے عوام و خواص کی بول چال کی زبان وہی آذری رہی جس نے ترکی آذربائجانی کا نام اختیار کر لیا تھا لیکن وہاں کا پڑھا لکھا طبقہ اپنی مادری زبان کے ساتھ ساتھ فارسی زبان کا بھی اتنا ہی ماہر ہونے لگا جتنا کوئی غیر آذربائجانی، ایرانی ہوسکتا ہے۔ زبان کی یہ کشاکش و کشمکش اندر ہی اندر لاوے کی طرح ابلتی رہی لیکن حکومت کی سخت گرفت کی وجہ سے سطح پر نمودار نہ ہونے پائی۔1979 میں ایرانی انقلاب سے کچھ ہی پہلے ایک آذربائجانی جلا وطن ادیب و عالم رضا براہینی نے The Crowned Carnibals کے نام سے امریکہ سے ایک کتاب شائع کی جس میں پہلوی حکومت پر جو فرد جرم عائد کی گئی تھی اس میں آذربائجان کے لوگوں پر زبردستی فارسی زبان کا مسلط کرنا بھی شامل ہے اس کتاب کی اشاعت کے کچھ ہی عرصے بعد ایران کا حالیہ انقلاب رونما ہوا اور کچھ دنوں کے لیے پھر یہ مسئلہ دب گیا۔

انقلاب کے چند ہی برسوں کے بعد ''ولایت فقیہ'' کی تعبیر و تشریح کے مسئلے میں آیت اللہ شریعت مداری مرحوم اور آیت اللہ خمینی میں شدید اختلافات رونما ہوئے۔ آیت اللہ شریعت مداری، آذربائجانی تھے اور نسلاً ترک۔ اس اختلاف میں ایران کے بیشتر عوام نے آیت اللہ خمینی کا ساتھ دیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے تو آیت اللہ شریعت مداری خانہ نشین ہوگئے اور پھر خانہ نشینی کی زندگی بسر کرتے ہوئے اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ ان دونوں بزرگوں کے اختلاف کے سلسلے میں آذربائجان میں خاموشی رہی مگر آیت اللہ شریعت مداری کے انتقال کے بعد ایک بار پھر زبان کا مسئلہ اپنی تمام پیچیدگیوں کے ساتھ اُبھر کر سامنے آگیا ہے جس کی واضح مثال ڈاکٹر جواد ہیئت کی کتاب ''سیری در تاریخ زبان و لہجہ

ہای ترکی" ہے یہ کتاب پہلی مرتبہ 1364ھ ش 1986 میں "نشرنو" تہران نے شائع کی تھی لیکن ایک سال کے اندر ہی اندر اس کے سارے نسخے فروخت ہوگئے۔ اس لیے ناشر نے 1365ھ میں اس کو دوبارہ شائع کیا۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ڈاکٹر جواد ہیئت نہ تو کبھی ادبیات و لسانیات کے طالب علم رہے ہیں اور نہ ہی تعلیم و تعلم ان کا ذریعۂ معاش ہے وہ ایک طبیب ہیں اور علاج معالجہ ان کا پیشہ۔ اس کے باوجود انھوں نے متعدد روسی عالموں اور ترکی کے زبان شناسوں کی تصانیف کا غائر نظروں سے مطالعہ کرکے اپنی مذکورہ کتاب تحریر کی ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے ایرانی عالموں کا وہ طبقہ از حد برافروختہ ہے جو "ایک ملک ایک زبان" کے نظریے کا حامل ہے۔

ڈاکٹر جواد ہیئت نے اپنی مذکورہ کتاب میں ترکی زبان کے عہد بہ عہد ارتقا اور اس سے نکلنے والی بولیوں کا خود زبان کا درجہ حاصل کرکے اپنی آزادانہ شان قائم کرنے کا جو مفصل بیان کیا ہے، ہم اس سے سردست صرف نظر کرکے صرف اس حصے پر ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں جس میں انھوں نے طرح طرح سے گھما پھرا کر صرف ایک بات کہنے کی کوشش کی ہے کہ فارسی زبان کو جبراً سارے ایران کی زبان قرار دینا نہ تو اسلامی فعل ہے اور نہ ہی ملکی مصالح کے مطابق ہے۔ اگر فارسی زبان حضرات ترکوں، لُروں، بلوچیوں اور کُردوں وغیرہ پر اپنی زبان جبراً مسلط کریں گے تو اس کا نتیجہ ایسے ردعمل کی شکل میں سامنے آئے گا جو ممکن ہے ملک کی سالمیت کو بھی نقصان پہنچا دے۔ ڈاکٹر جواد ہیئت کی تحریر سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جس طرح ہمارے ملک میں ہندی زبان کے نادان دوست دوسری ہندوستانی زبانوں کی نفی کرکے پورے ہندوستان کی زبان ہندی بنا دینا چاہتے ہیں اسی طرح کا ایک گروہ ایران میں بھی پیدا ہوگیا ہے جو ایران سے فارسی زبان کے علاوہ دوسری تمام زبانوں کو ناپید کر دینے کا خواہاں ہے۔ ڈاکٹر جواد ہیئت کی کتاب ایسے ہی افراد کے عمل کے خلاف صدائے احتجاج ہے۔ ان کا خیال یہ بھی ہے کہ آج آذری یا ترکی آذربائیجانی کے ساتھ جو کچھ ہو رہا ہے وہ وہی عمل ہے جس کی ابتدا پہلویوں نے ایران کے تخت و تاج پر قابض ہوتے ہی کر دی تھی۔ ڈاکٹر جواد ہیئت کے اصل الفاظ یہ ہیں:

''آنچہ باآمدن حکومت پہلوی عائد مردم آذربائجان شد گزشتہ از استبداد و خفقان سیاسی ستم ملی بود کہ احساسات ملی گرائی افراطی وشوونیستی فارسیان چشمہ می گرفت'' (ص 261)

[پہلوی حکومت کے قائم ہونے کے بعد آذربائجان کے لوگوں پر جو چیز مسلط ہوئی وہ سیاسی ظلم اور پاگل پن کے علاوہ وہ قومی ظلم تھا جس کی آبیاری فارسوں کے کے بڑھے ہوئے ملی تفوق کے احساس اور جارنہ وطن پرستی کے جذبات سے ہوئی]۔

پہلوی حکومت اپنے ظلم و استبداد میں کامیاب ہوئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آذربائجان کے سارے مکتبوں، مدرسوں، اسکولوں اور اعلیٰ تعلیم گاہوں سے آذری یا ترکی آذربائجانی کو خارج کر دیا گیا اور اس کی جگہ پر فارسی زبان کو جبراً رائج کیا گیا۔ اس طرح وہاں کے عوام اپنے اس بنیادی حق سے محروم کر دیے گئے کہ وہ اپنی مادری زبان میں علم حاصل کریں اور اپنے بچوں کو اسی زبان میں تعلیم دیں۔ اس تلخ حقیقت کا اندازہ ڈاکٹر جواد ہیئت کے درج ذیل جملے سے لگایا جاسکتا ہے۔

''مردم از نخستین حقوق انسانی یعنی تعلیم وتعلم وتکلم وتحریر بہ زبان مادری محروم ماندند۔'' (ص 261)

(لوگ اپنے اولین انسانی حق یعنی مادری زبان میں پڑھنے پڑھانے، بات چیت کرنے اور اس میں لکھنے سے محروم ہوگئے۔)

اپنے بنیادی حق سے محروم ہونے کے بعد آذربائجان کے عوام و خواص نے اس کی بازیابی کے لیے تحریک چلائی جس کے نتیجے میں بہت سے لوگوں کو جیل خانوں میں زندگی بسر کرنی پڑی اور بہتوں کو اپنی جان تک سے ہاتھ دھونا پڑا لیکن پہلوی حکومت کی دار و گیر کی پالیسی کے سامنے ان کی کوئی تحریک برگ و بار نہ لاسکی اور پورے آذربائجان میں فارسی زبان، ذریعۂ تعلیم بن گئی۔ اس محاذ پر شکست کھانے کے بعد بھی آذربائجانی عوام نچلے نہ بیٹھے اور وہ ہر اس تحریک کا گرم جوشی سے خیر مقدم کرتے جو پہلوی حکومت کے خلاف چلائی جاتی خواہ اس کا تعلق اصلاح آراضی سے ہوتا خواہ پردہ پر پابندی سے۔

اسی دن سہ پہر کو ڈاکٹر حکیم الدین قریشی تشریف لائے۔ ڈاکٹر قریشی جولائی 1974 سے تہران چلے گئے ہیں۔ تہران جانے سے پہلے موصوف جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں فارسی کے استاد تھے۔ تہران میں وہ اس وقت جن مختلف کاموں میں مصروف ہیں۔ بنیادی طور پر وہ کتب خانۂ پہلوی کی ایک اسکیم میں کام کر رہے ہیں۔ اس کے علاوہ تہران یونیورسٹی میں جز وقتی استاد بھی ہیں اور ریڈیو زاہدان کی اردو سروس کے انچارج بھی۔ اس وقت وہ اسی آخری حیثیت سے تشریف لائے تھے۔ انھوں نے ہندوستانی مندوبین سے ہندوستان میں فارسی تدریس کے مسائل کے بارے میں انٹرویو لیا۔ انٹرویو ریکارڈ ہوتے ہوتے شام ہوگئی تو ہندوستانی مندوبین کا قافلہ ان کی معیت میں ان کے گھر کی طرف چلا، جہاں رات کا کھانا کھایا گیا۔ واپسی میں ہم میں سے چند افراد ایک فلم دیکھنے چلے گئے، جس کا نام ''کارمنِ عشوہ گر'' تھا۔ یہ فلم فارسی میں ڈب کی ہوئی تھی اور ہندوستانی نقطۂ نظر سے بڑی ننگی فلم تھی۔ اس میں جو مناظر قلم بند کیے گئے ہیں ہندوستان کے فلم بین اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ تعجب ہے کہ ایسی فلمیں کھلے عام دکھلائی جاتی ہیں، اور ان پر ناپسندیدگی کا اظہار کرنے والا کوئی بھی نہیں ہے۔

ہم میں سے کئی افراد علمی مصروفیتوں سے گھبرا گئے تھے، اس لیے میں، ڈاکٹر سمیع الدین احمد اور ڈاکٹر شمیم الحق صدیقی 5 فروری کی صبح کو ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا سے ملنے کے لیے ان کے دفتر چلے گئے۔ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا ان ایرانی علما میں سے ہیں جن کے دم سے فارسی علم و دانش کا بھرم قائم ہے۔ وہ مشہور زمانہ استاد بدیع الزمان فروزانفر کے قابل فخر شاگرد اور خود بھی یگانۂ روزگار استاد ہیں۔ ابھی چند سال پہلے تک وہ دانش گاہ تہران میں ادبیات فارسی کے استاد اور صدر تھے۔ آج کل موصوف شواری عالیٔ فرہنگ و ہنر کے صدر کی حیثیت سے کام کر رہے ہیں۔ موصوف کی اب تک 38 کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ ان کتابوں کے علاوہ صدہا مقالات بھی تحریر فرمائے ہیں۔ موصوف نے کمال مہربانی سے ہمیں وقت دیا، اور کامل ایک گھنٹہ تک ہمارے مختلف قسم کے سوالوں کا جواب دیتے رہے۔ ان میں سے بیشتر سوالات خود ان کی ذات اور طریق کار کے متعلق تھے اور کچھ سوالات جدید ایرانی ادب کے سلسلے میں۔ یہاں اس پوری گفتگو کو نقل کرنے کا محل نہیں ہے، صرف

اس کے بعض گوشوں ہی کی طرف چند اشارے کیے جاسکتے ہیں۔

اس گفتگو میں پہلی بار مجھے اس کا علم ہوا کہ ڈاکٹر صفا شاعر بھی ہیں، اور ان کا ایک مجموعۂ کلام ''نشۂ جام'' شائع بھی ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے متعدد ناول اور افسانے بھی لکھے ہیں، جو ابھی تک شائع نہیں ہوئے، لیکن جلد ہی شائع ہو رہے ہیں۔

عصرِ جدید کی فارسی شاعری پر گفتگو کرتے ہوئے صاحبِ موصوف نے موجودہ دور کے شعرا کو تین طبقوں میں تقسیم کیا: (1) روایت پرست، (2) میانہ رَو، (3) جدید۔ روایت پرستوں کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ ان کے یہاں اتنی تکرار ہوتی ہے کہ ان کا اصل مدعا یا مفہوم چند موضوعات کے گرد گھوم کر رہ جاتا ہے۔ اور وہ ادبیات یا سماج کو کوئی قابلِ قدر کارنامہ نہیں دے سکتے۔ جدیدیوں کے بارے میں انھوں نے بہت ہی واضح الفاظ میں فرمایا کہ یہ شعرا نہ تو ''دانش مند'' ہیں، نہ ''اہل ادب'' ہی۔ یہ شعرا صرف انہی لوگوں میں مقبول ہیں، جو ادبیات سے ناواقف ہیں۔ صفا صاحب نے ایسے شعرا کو سنت شکن شعرا کا نام دیتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا کہ یہ حضرات شعر کے نام پر جو کچھ لکھ رہے ہیں، وہ غالباً شعر نہیں ہے۔ میانہ روشعرا کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ ان شعرا کے یہاں نئی فکر بھی ملتی ہے، اور کلاسیکی سلیقۂ اظہار بھی۔ اسی سلیقے کا نام سبک (طرزِ بیان) ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ بہار، صورت گر، رہی معیری، پژمان بختیاری، کے اشعار میانہ روشعرا کے بہترین نمائندے ہیں۔ اس گفتگو کے آخر میں انھوں نے جو جملہ فرمایا تھا وہ انہی کے الفاظ میں درج کیا جاتا ہے۔ ''سنت نمائندۂ روحِ یک قوم است دانش نمائندۂ روحِ انسان بطور کلی است''

ہم لوگوں کو گفتگو کرتے ہوئے ایک گھنٹہ ہو چکا تھا۔ جی تو نہیں چاہتا تھا کہ یہ دلچسپ صحبت ختم ہو، مگر صفا صاحب کی مصروفیت کا خیال کرتے ہوئے ہم نے ان سے اجازت لی اور ان کے دفتر سے باہر آگئے۔ وزارتِ فرہنگ و ہنر نے ہمارے لیے جو پروگرام بنایا تھا، اس کے مطابق آج صبح ہمیں، اصفہان جانا چاہیے تھا۔ اصفہان میں ایک دن ایک رات گزار کر دوسرے دن عصر کے وقت شیراز پہنچنا اور 7 فروری کی شام کو تہران واپس آنا تھا۔ مگر برف باری اتنی شدید ہو رہی تھی کہ ہم اپنے میزبانوں کی خواہش کے باوجود نہ اصفہان

جا سکے نہ شیراز۔ ہم سبھی کو اس کا سخت افسوس تھا مگر موسم کے ہاتھوں مجبور تھے۔ صفا صاحب کے پاس سے آنے کے بعد خرابی موسم کی وجہ سے ہم لوگ ہوٹل ہی میں محصور ہو کر رہ گئے۔ 6 فروری کو ہمیں شیراز میں ہونا چاہیے تھا، مگر ہم تہران کے ہوٹل رودکی میں آسمان کی طرف نظر لگائے ہوئے تھے۔ ہمارے میزبانوں نے سوچا کہ وہ آج ہمیں ''ورزش گاہِ آریا مہر'' دکھلا لائیں۔ چنانچہ ہم چودہ ہندستانی اور چھ مصری اس موسم میں بھی ورزش گاہ دیکھنے روانہ ہوگئے۔ یہ ورزش گاہ کیا تھی، پورا ایک شہر تھا۔ ہر طرف برف جمی ہوئی، سامنے کوہِ شمیران کی برف پوش چوٹیاں، اس ورزش گاہ کا مصنوعی دریا یخ بستہ ہو کر شیشے کی طرح چمک رہا تھا۔ اس ورزش گاہ کے منتظمین نے یہاں کا ایک ایک گوشہ دکھلایا۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ ورزش گاہ اتنی بڑی ہے کہ ہم چلتے چلتے تھک سے گئے۔ پھر بھی برف کی فراوانی سے لطف اندوز ہوتے ہوئے ہم ساری ورزش گاہ میں گھومتے پھرے۔ بعض بعض جگہوں پر یہاں کے منتظمین نے کچھ عملی مظاہرے بھی دکھلائے۔ غرض کہ دوپہر تک وہاں کی سیر کرنے کے بعد یہ قافلہ واپس ہوا۔

ہم لوگ ابھی راستے میں تھے کہ تیز ہوائیں چلنے لگیں اور برف باری کے بجائے بارش ہونے لگی۔ یہ سلسلہ جاری ہی تھا کہ تین بجے کے قریب حسبِ وعدہ رحیم چاؤش اکبری صاحب تشریف لے آئے۔ رحیم چاؤش صاحب ''دانش سرای راہنمائی'' میں فارسی کے استاد ہیں۔ آذری ہونے کے باوجود فارسی میں شعر کہتے ہیں، اور ان کا ایک مجموعۂ کلام ''مہر داد نامہ'' کے نام سے شائع بھی ہو چکا ہے۔ ڈاکٹر سمیع الدین احمد کی معیت میں ہم تینوں آدمی چل کھڑے ہوئے۔ بارش ہو رہی تھی، اس لیے تھوڑی دور چلنے کے بعد چاؤش صاحب نے ٹیکسی لے لی اور ہم ان کے گھر کی طرف روانہ ہوگئے۔ گھر پہنچ کر ان کی اہلیہ اور دو خرد سال بچوں نے جس طرح پذیرائی کی وہ ہمیشہ یاد رہے گی۔ ہم ان کے اہل خانہ سے رسمی بات چیت کرتے رہے، تھوڑی دیر بعد جب ان کی اہلیہ کھانے کا انتظام کرنے چلی گئیں، تو ادبی گفتگو کا آغاز ہوا۔ یہاں پہلے دو باتوں کا ذکر کر دینا بہت ضروری ہے۔ اول تو یہ کہ چاؤش اکبری صاحب کو ہندوستان اور اہل ہندوستان سے بڑی عقیدت ہے۔ میں نے ان کے کمرے میں مہاتما گاندھی کی ایک بہت بڑی تصویر بھی آویزاں دیکھی۔ اس

کے علاوہ ان کے کتب خانے میں ہندوستانی مشاہیر اور ہندوستان سے متعلق فارسی کتابوں کا بھی قابلِ قدر ذخیرہ موجود تھا۔ دوسری بات یہ محسوس ہوئی کہ ان کو قدیم زردشتی تہذیب سے بھی خاصا شغف ہے۔ غالبًا اسی لیے انھوں نے اپنا تخلص یسنا اختیار کیا ہے اور اپنے بچوں کے نام بھی اوستائی رکھے ہیں۔ ایک بچے کا نام تو میں بھول گیا؟ بڑے بچے کا نام انھوں نے مہرداد رکھا ہے۔ مرحوم ابراہیم پورداؤد نے جن قدیم زردشتی متون کو فارسی زبان میں پیش کیا ہے، وہ بھی ان کے مطالعہ میں رہتے ہیں۔ میرے اور ان کے درمیان ایک دلچسپی بھی مشترک نکل آئی۔ میں جدید ایرانی نثر نگاروں میں مرحوم احمد کسروی تبریزی کی علمیت اور دیدہ ریزی کا بڑا قائل ہوں۔ رحیم چاؤش اکبری صاحب کو بھی کسروی کی تحریروں سے خاص شغف ہے۔ ہم لوگوں کے درمیان احمد کسروی کی کتاب ''آذری یا زبانِ باستانِ آذر بائیجان'' کے بارے میں دیر تک گفتگو ہوتی رہی۔ میں نے اس کتاب کا اردو میں ترجمہ کر ڈالا ہے مگر چونکہ بعض مسائل میرے ذہن میں صاف نہیں، اس لیے اب تک اس ترجمے کو کتابی صورت میں نہیں لا سکا ہوں۔ میں انہی الجھے ہوئے مسائل کے بارے میں ان سے گفتگو کرتا رہا، یہاں تک کہ رات کے نو بج گئے۔ ان کی اہلیہ کا اصرار تھا کہ کھانا کھا لیا جائے۔ اس لیے یہ طے ہوا کہ رحیم چاؤش صاحب ان مسائل پر ایک مفصل مقالہ فارسی میں لکھ کر مجھے ارسال کر دیں گے، اور میں اس کا ترجمہ مذکورہ کتاب میں مقدمہ کے طور پر شامل کرلوں گا۔

دسترخوان لگ چکا تھا، کھانے پر چاؤش صاحب کی ہمشیرہ، ان کے شوہر، خانم چاؤش اور دونوں بچے بھی ساتھ تھے۔ کسی ایرانی کے گھر پر کھانا کھانے کا یہ پہلا اتفاق تھا۔ دسترخوان پر جو چیزیں موجود تھیں، وہ ہوٹل کے کھانے سے بالکل مختلف تھیں۔ مرغ، گوشت اور لوبیا، سبزی پلاؤ، سلاد۔ ہر چیز بالکل ہندوستانی معلوم ہوتی تھی۔ فرق صرف اتنا تھا کہ اس کھانے میں سرخ مرچ نہیں تھی، پھر بھی کھانا اتنا لذیذ تھا اور خانم اس شفقت اور اصرار سے کھلا رہی تھیں کہ میں نے کچھ زیادہ ہی کھا لیا۔ اس مختصر سی تقریب میں خانم اور دونوں بچوں کی محبت دل پر انمٹ نقوش چھوڑ گئی ہے۔ باہر بارش برابر ہو رہی تھی، اس لیے چاؤش صاحب کے برادرِ نسبتی اپنی کار لے آئے، چاؤش صاحب، ان کا چھوٹا بچہ اور

ان کے برادرِ نسبتی ہوٹل تک چھوڑنے آئے اور گلے مل کر بادیدۂ نم رخصت ہوئے جس کا اثر ڈاکٹر سمیع الدین احمد اور مجھ پر بہت دیر تک قائم رہا، انسانی اقدار نے نسل، رنگ اور قوم کی ساری دیواریں گرا دی تھیں۔ اس وقت نہ کوئی ہندی تھا، نہ ایرانی ہم صرف انسان تھے، جو ایک دوسرے کی جدائی سے گراں بار ہو رہے تھے۔

اب وزارتِ فرہنگ و ہنر کے پروگرام کے مطابق کوئی ایسی جگہ باقی نہیں بچی تھی، جسے ہم کو دیکھنا ہو، اس لیے ہم لوگ آزاد تھے کہ خواہ بازاروں میں گھومیں، خواہ ایران کے اہلِ علم حضرات سے ملاقات کرتے پھریں۔ 7 فروری کی صبح کو میں نے اور ڈاکٹر شمیم الحق صدیقی نے یہ طے کیا کہ سعیدی سیرجانی صاحب سے ملاقات کی جائے۔ صاحب موصوف بنیادِ فرہنگ ایران کے سکریٹری ہیں، اور اسی مناسبت سے متعدد بار ہندوستان آچکے ہیں۔ ان سے دہلی میں بھی کئی مرتبہ ملاقات ہو چکی تھی۔ اسی لیے ہم لوگ ان سے ملنے کو بے قرار تھے۔ دس بجے کے قریب ہم دونوں ان کے دفتر کے لیے روانہ ہوئے۔ صبح ہی سے موسم خراب تھا۔ ابھی ہم لوگ آدھا راستہ بھی نہ گئے ہوں گے کہ ہلکی ہلکی بارش ہونے لگی۔ اسی بارش میں ہم لوگ غلطی سے انتشارات بنیاد فرہنگ کے دفتر پہنچے۔ یہاں آکر اپنی غلطی کا احساس ہوا۔ وہیں سے ایک صاحب کو ساتھ لے کر بنیادِ فرہنگ ایران کے دفتر پہنچے۔ سعیدی صاحب موجود تھے، لیکن اب ان کے اٹھنے کا وقت ہو چکا تھا۔ اس لیے ہم لوگوں نے مختصر اور رسمی سی گفتگو کی، اور آدھ گھنٹہ کے بعد وہاں سے اٹھ گئے۔ سعیدی صاحب بھی ہمارے ساتھ آئے۔ دروازے پر یکا یک ان کو احساس ہوا کہ ہم لوگ پیدل آئے ہیں، اور اس بارش میں ہوٹل پہنچتے پہنچتے بالکل بھیگ جائیں گے اس پر انھوں نے ہمیں وہیں روک لیا۔ جب ان کے دفتر کی گاڑی انھیں لینے آئی، تو انھوں نے اسی کار سے ہمیں ہوٹل بھیجا۔ راستے بھر بارش کے دوران ہی میں اتنی شدید برف باری ہوئی کہ سامنے کی چیز تک بالکل نظر نہ آتی تھی بہرحال خدا خدا کر کے ہم لوگ ہوٹل پہنچ گئے۔

بارش کا سلسلہ جاری رہا، لیکن ڈاکٹر سمیع الدین احمد، ڈاکٹر وارث کرمانی اور میں رات کے کھانے پر مسرور حسین صاحب کے یہاں مدعو تھے، اسی لیے ٹیکسی کر کے وہاں روانہ ہو گئے۔ مسرور حسین صاحب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے اولڈ بوائے اور وہاں

کی اصطلاح کے مطابق مجھ سے تین چار سال جونیئر ہیں لیکن اسی کے ساتھ سمیع الدین صاحب اور وارث کرمانی صاحب سے ان کے دوستانہ مراسم بھی ہیں۔ اس سے یہاں آکر بڑی بے تکلفی کا ماحول بن گیا۔ ہندوستانی کھانا جس میں ارہر کی دال فرمائش کرکے پکوائی گئی تھی، چپاتی، آلو گوبھی کی سبزی، سرخ مرچ اور لہسن کی چٹنی، غرض ہر قسم کا ٹھیٹھ ہندوستانی کھانا میز پر موجود تھا۔ گیارہ بجے رات تک یارانِ طریقت ہُوحق کرتے رہے۔

اب ایران میں ہمارا قیام صرف ساڑھے تین دن کا رہ گیا تھا۔ اس لیے جلدی جلدی سب کام نپٹا لینا چاہتے تھے۔ 8 فروری صبح کو ناشتہ کے بعد میں اور ڈاکٹر وارث کرمانی نکل کھڑے ہوئے، تاکہ سب سے پہلے تو کتابیں خریدیں، پھر دانش گاہ تہران چل کر پروفیسر عبدالحسین زرین کوب سے ملاقات کریں۔ دانش گاہ تہران کے سامنے بہت ساری کتابوں کی دکانیں ہیں۔ ہم نے سب سے پہلے ''بنگاہِ ترجمہ'' سے کتابیں دیکھنا شروع کیں۔ اس دکان پر کتابیں دیکھتے وقت اندازہ ہوا کہ ایران میں ترجمہ کا کام کس تیزی کے ساتھ ہو رہا ہے۔ یہاں ہم نے انگریزی، جرمن، فرنچ اور دوسری زبانوں کی اعلیٰ پایے کی کتابوں کے ترجمے دیکھے۔ سائنسی علوم ہوں یا سماجی، ادب ہو خواہ انسانیت، جس موضوع پر بھی مذکورہ زبانوں میں کوئی اچھی کتاب شائع ہوتی ہے، بالعموم چند مہینوں کے اندر اس کا فارسی ترجمہ دستیاب ہو جاتا ہے۔ بُنگاہ ترجمہ کے علاوہ، کتب خانۂ سنائی، کتب خانۂ طہوری، کتب خانۂ پہلوی اور خدا جانے کون کون سے کتب خانے ہم نے دیکھ ڈالے۔ یہاں کتابوں کی طباعت کا معیار بھی بہت اچھا ہے، بڑی روشن، صاف ستھری کتابیں چھپتی ہیں۔ انہی دکانوں پر تاجکستان اور روسی آذربائجان کی فارسی مطبوعات بھی نظر سے گزریں۔ مجھے صدرالدین عینی کی کتاب ''یادداشتہا'' کی تلاش تھی۔ وہ تو نہ ملی مگر اس کے بدلے میں نسیمی آذربائجانی کا دیوان نظامی گنجوی کی دو مثنویاں اور رودکی پر ایک کتاب مل گئی، جس کا نام ''دربارۂ ابوعبداللہ رودکی و آثار منظوم رودکی'' ہے۔ روسی مطبوعات کی قیمتیں بڑی واجبی تھیں، اسی لیے میں یہ ساری کتابیں خرید سکا۔ ایران میں ڈاکٹر اقبال کا فارسی کلام ''کلیاتِ مولانا اقبال لاہوری'' کے نام سے بڑے اہتمام سے شائع ہوا ہے۔ علی گڑھ میں یہ نسخہ میری نظر سے گزر چکا تھا اور مجھے اس کی تلاش تھی۔ دو تین دکانیں دیکھنے کے بعد میں اسے

حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ اس خوبصورت مجموعۂ کلام کی قیمت صرف 35 توماں (45 روپیہ پچاس پیسے) ہے۔ دل نے اس نعمت سے محروم رہنا گوارا نہ کیا۔ اس لیے اسے بھی خرید لیا۔ کتابیں دیکھتے دیکھتے بہت دیر ہو چکی، تو شعبۂ فارسی جانے کا خیال آیا۔ ہم لوگ کتابوں کی دکانوں پر نظر ڈالتے ہوئے یونیورسٹی کی طرف چل کھڑے ہوئے چونکہ معلوم نہ تھا کہ شعبۂ فارسی کس طرف ہے، اس لیے کچھ دیر اِدھر اُدھر بھٹکتے رہے۔ پھر ایک نوجوان پر نظر پڑی، جو بظاہر طالب علم معلوم ہوا۔ ہم نے اس سے شعبۂ فارسی کا پتہ پوچھا۔ اس نوجوان نے بجائے پتہ بتانے کے نہ صرف ہمارا ساتھ دیا، بلکہ جب تک ہم تہران میں رہے، ہماری ہر طرح سے رہبری کرتا رہا۔ اس نوجوان کا تذکرہ بعد میں کیا جائے گا۔

زرّین کوب صاحب سے خاصی دیر تک ملاقات رہی۔ ایران کے عام اہلِ علم ترتیب متون کے کام میں مصروف ہیں، لیکن زرّین کوب صاحب نے تنقید کو اپنے خصوصی مطالعے کا موضوع بنایا ہے۔ اسی مناسبت سے ان سے فارسی میں تنقید نگاری کے مسائل پر تفصیلی گفتگو رہی۔ زرّین کوب صاحب نے اپنی مشہور کتاب ''نقدِ ادبی'' کے علاوہ اور بھی تنقیدی کتابیں لکھی ہیں، جن میں سے بعض عملی تنقید سے متعلق ہیں اور بعض نظریاتی تنقید سے۔ عملی تنقید کے سلسلے میں ان کی وہ کتاب بہت پسند کی گئی ہے، جس میں انھوں نے فارسی کے بیس بڑے شاعروں کے کلام کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔ موصوف سے گفتگو کے بعد یہ بات اور بھی واضح ہوگئی کہ ابھی تنقید کے میدان میں اہل ایران نے زیادہ ترقی نہیں کی ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اہلِ ایران ابھی اپنے قدیم سرمایے کو جمع کرنے میں مصروف ہیں وہ جب اس کام سے فارغ ہولیں گے تو صحیح معنوں میں ان کے یہاں تنقید نگاری کا دور شروع ہوگا۔ تنقید کی کساد بازاری کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ علی دشتی کی کتاب ''قلمروِ سعدی'' کی اشاعت سے پہلے سعدی کی حیات اور کارناموں پر صرف ایک بھرپور کتاب ''حیاتِ سعدی'' تھی جس کا ترجمہ فارسی میں کر لیا گیا تھا۔ اِدھر چند سالوں میں البتہ تنقید نگاری کے چند اچھے نمونے سامنے آئے ہیں، خاص طور سے علی دشتی نے مولانا روم، خیام، خاقانی اور بامداد کی شاعری پر جو کتابیں لکھی ہیں، وہ فارسی تنقید نگاری میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ تنقید کے بنیادی مسائل پر زرّین کوب سے دیر تک گفتگو ہوتی رہی،

یہاں تک کہ دوپہر کے کھانے کا وقت ہوگیا۔ ہم لوگوں نے ڈاکٹر زرّین کوب سے اجازت لی اور یونیورسٹی سے باہر آگئے۔ جو ایرانی طالب علم ہمارے رہبر تھے، انھوں نے اپنا نام محمد ایران منش بتایا تھا، وہ از راہِ مہمان نوازی ہمیں ہوٹل تک چھوڑنے آئے۔

نامناسب نہ ہوگا، اگر یہاں ڈاکٹر محمد راشد خان کا بھی ذکر کردوں۔ ڈاکٹر راشد علی گڑھ یونیورسٹی کے ''اولڈ بوائے'' ہیں اور آج کل بسلسلۂ ملازمت تہران میں مقیم ہیں۔ ان کے بڑے بھائی شبلی ہائر سیکنڈری اسکول اعظم گڑھ میں میرے ہم درس بھی رہے تھے۔ ان دونسبتوں کی وجہ سے پہلے ہی دن سے ان سے کافی بے تکلفی ہوگئی۔ ڈاکٹر سمیع الدین احمد اور ڈاکٹر راشد کے بڑے پرانے خاندانی تعلقات ہیں۔ اسی وجہ سے تہران میں بھی علی گڑھ کا سا ماحول بن گیا تھا۔ راشد ہم لوگوں کے ساتھ خرید وفروخت کرتے، گھومنے نکل جاتے، اور ہر ممکن طریقے سے ہماری پذیرائی کرتے۔ انھوں نے کئی بار ہم دونوں کو کھانے پر بھی بلایا اور ٹھیٹھ ہندوستانی کھانے کھلائے۔

9 فروری کو نیر محمدی صاحب نے ہندوستانی اور مصری وفود کے مندوبین کو کھانے پر بلایا۔ یہ پہلا تھا دن جب وزارتِ فرہنگ و ہنر کے کسی ذمہ دار شخص نے ہم سے ملاقات کی، ورنہ اب تک ہم نے اپنے میزبانوں کی صورت بھی نہیں دیکھی تھی۔ نیر محمدی صاحب نے معذرت کی کہ وہ اپنی غیر معمولی مصروفیات کے باعث آج تک ہم سے نہیں مل سکے تھے۔ ان کی اس معذرت کے بعد اب شکوہ شکایت کا کوئی محل نہیں رہ گیا تھا، تاہم مجھے اس بات کا افسوس ضرور ہے کہ وزیر فرہنگ وہنر نے ہم سے ملنے کی زحمت نہیں کی، حال آنکہ ہم انھی کی دعوت پر ان کے ملک میں حاضر ہوئے تھے۔ یہ شکایت اس وجہ سے اور بھی اہم ہے کہ ہم ''دیارِ غیر'' میں ان کی زبان کی ترویج واشاعت میں لگے ہوئے ہیں اور انھی کی فرمائش پر ان کے مہمان ہوئے تھے۔

دوسرے دن بنیادِ فرہنگ ایران کی طرف سے دوپہر کے کھانے کی دعوت تھی، جس میں ہندی اور مصری دونوں وفود شریک تھے۔ ہم اس دعوت سے واپس پہنچے ہی تھے کہ ڈاکٹر حکیم الدین قریشی تشریف لے آئے۔ آتے ہی انھوں نے نوٹس دے دیا کہ اس وفد میں جتنے بھی شعرا ہیں، وہ اپنی اپنی بیاضیں سنبھال لیں، وہ ریڈیو زاہدان کے واسطے ایک

مشاعرہ ریکارڈ کریں گے۔ حسنِ اتفاق سے ہمارے وفد میں چار شاعر نکل آئے۔ ہندوستانی فضا پیدا کرنے کے لیے جلدی جلدی فرش پر چادریں بچھا دی گئیں۔ گاؤ تکیہ کا کام تکیوں سے لیا گیا اور مولانا سلیمان عباس کی صدارت میں مشاعرہ شروع ہوا۔ سب سے پہلے ڈاکٹر انوار احمد (پٹنہ یونیورسٹی) نے اپنے اشعار سنائے، اس کے بعد جناب یعقوب عمر (جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد)، راقم الحروف اور ڈاکٹر وارث کرمانی نے علی الترتیب اپنا کلام پیش کیا۔ مشاعرہ شروع ہونے سے پہلے محمد ایران منش بھی آگئے تھے۔ ان کے یہ بالکل نئی چیز تھی۔ اس لیے بڑی توجہ اور دلچسپی سے ہماری حرکتوں کو دیکھتے رہے۔ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ یہیں محمد ایران منش کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار کردوں۔

محمد ایران منش دانش گاہِ تہران میں ایم. اے (اکنامکس) کے طالب علم ہیں۔ 8 فروری کو ہماری اور ان کی اچانک ملاقات سرراہ ہوگئی تھی مگر انھیں ہم ہندوستانیوں سے کچھ ایسی عقیدت ہوگئی کہ وہ برابر ہمارے پاس آنے جانے لگے۔ ہم بازار جاتے، تو وہ ہماری راہ نمائی کرتے، ہمارے لیے سیر و تفریح کے مواقع فراہم کرتے، اور جب گفتگو کرتے، بیش تر وقت ہندوستان اور ہندوستان میں فارسی کے تدریسی مسائل پر گفتگو کرتے۔ خدا جانے کیوں، انھیں مجھ سے خاص عقیدت ہوگئی تھی، جس دن سے ملے تھے، اس دن سے آخری روز تک روزانہ تین چار گھنٹہ ضرور ساتھ رہے۔ ان کی دل نواز شخصیت کا اثر اب بھی دل پر قائم ہے۔ آج جب رخصت ہونے لگے تو دل گرفتہ سے نظر آئے کیونکہ کل صبح ہی ہم کو ہوٹل چھوڑ کر فرودگاہ پر پہنچنا تھا۔ میں ان کو رخصت کرنے کے لیے ہوٹل سے باہر آیا تو ایران کی رسم کے مطابق گلے ملے۔ گلے ملنے کے ساتھ ہی ایک رسم ''رُوبوسی'' بھی یہاں رائج ہے۔ میرا قد ان کے قد سے لمبا تھا، اس لیے وہ میری شیروانی کو بوسہ دے کر تیزی سے مجھ سے الگ ہوگئے اور اسی تیز رفتاری کے ساتھ اپنے راستے پر چلے گئے، تاکہ میں ان کی آنکھوں کے آنسوؤں کو نہ دیکھ سکوں۔ اس ''حادثہ'' نے کافی دیر کے لیے مجھے دل گرفتہ رکھا۔ رات 9 بجے کے قریب علی اکبر جعفری صاحب تشریف لائے۔ جعفری صاحب کرمان کے رہنے والے ہیں، لیکن اتنی شستہ سلیس اور بامحاورہ اردو بولتے ہیں کہ سن کر تعجب ہوتا ہے۔ صاحب موصوف وزارتِ فرہنگ و ہنر میں ایک اعلیٰ عہدہ پر

فائز ہیں جس کا نام فارسی میں ''رئیس ادارۂ نمائندگیہای فرہنگی در آسیا'' ہے۔ اپنے کارِ منصبی کے سلسلے میں اکثر پاکستان میں بھی رہتے ہیں۔ ایک مرتبہ کا ذکر ہے، وزارت فرہنگ و ہنر میں کوئی میٹنگ ہو رہی تھی۔ جعفری صاحب نے فرمایا، فارسی کا جتنا سرمایہ ایران میں ہے، اس سے دو چند سرمایہ برصغیر میں موجود ہے۔ ان کے ہم کاروں کو یہ بات بری لگی۔ اس پر کافی دیر بحث ہوتی رہی۔ آخر کار زچ ہو کر لوگوں نے کہا کہ ہم ایک یونٹ بنا دیتے ہیں، جایئے آپ اپنے کام کی ابتدا پاکستان سے کیجیے۔ جعفری صاحب اس کام کے لیے آمادہ ہو گئے اور انھوں نے پاکستان جا کر اپنا کام شروع کر دیا۔

ایک سال بعد پھر وزارتِ فرہنگ و ہنر میں میٹنگ ہوئی، جس میں جعفری صاحب بھی شریک تھے۔ ان کے ہم کاروں نے انھیں چھیڑنے کے لیے کہا ''کہیے، اب کیا خیال ہے؟'' جعفری صاحب نے کہا: ''میں اپنی گزارش میں ترمیم کرنا چاہتا ہوں۔'' ان کا یہ جواب سن کر حریفوں کے چہرے کھل اٹھے۔ انھوں نے یہ کہہ کر کہ برصغیر میں فارسی ادب کا سرمایہ ایران سے دو چند نہیں، سہ چند ہے، اپنے حریفوں کے کھلے ہوئے چہروں کو کمھلا دیا۔

جعفری صاحب سے دیر تک ان کتابوں کے بارے میں گفتگو ہوتی رہی، جو ان کے ادارہ کی طرف سے شائع ہوئی ہیں۔ چونکہ ہمیں صبح سفر کرنا تھا، اس لیے موصوف دس بجے کے قریب رخصت ہو گئے۔

ہم 11 فروری کو کراچی ہوتے ہوئے ممبئی آئے۔ ممبئی میں رات ایک ہوٹل میں قیام رہا۔ اگلی صبح کی ایئر بس سے دہلی آ گئے۔ دہلی کے ہوائی اڈے پر اترتے ہی یہ احساس تازہ ہو گیا:

روی گل سیر ندیدیم و بہار آخر شد

O